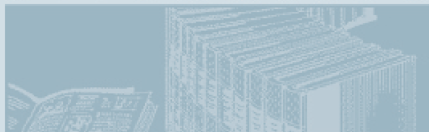
Filosófica



La antropología de Kierkegaard

Juan Fernando Sellés

EUNSA

LA ANTROPOLOGÍA DE KIERKEGAARD

JUAN FERNANDO SELLÉS

LA ANTROPOLOGÍA DE KIERKEGAARD

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 227

Primera edición: Mayo 2014

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) España
Teléfono: +34 948 25 68 50 Fax: +34 948 25 68 54
e mail: info@eunsa.es

ISBN: 978 84 313 2988 4
Depósito legal: NA 557 2014

Imprime: GRAFILIA, S.L. Boadilla del Monte (Madrid)

Printed in Spain Impreso en España

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE
LA TEMÁTICA ANTROPOLÓGICA DE KIERKEGAARD

PREÁMBULO GENERAL

Sirva este trabajo como conmemoración, en este año 2013 en el que se cumple el 2º centenario del nacimiento de Søren Kierkegaard, a la vida y obra del mejor pensador danés de todos los tiempos.

En lo *temático*, la persona humana, este estudio se centra en la investigación del escritor de Copenhague sobre ella porque fue el primero que puso el centro de atención en el 'individuo singular' tras excesivas centurias de olvido o de tratamiento incorrecto por generalizado: 'El individuo es la perfección'. En efecto, la clave del pensamiento kierkegaardiano es el *criterio existencial*[1]. Como el objetivo temático de nuestra investiga-

1. "Puede resultar difícil hacerse cargo del criterio existencial. No se trata de una intuición de sí mismo, sino de algo más exigente: la descalificación de todo objeto como equivalente al existir, por ser el existir lo menos 'existible' como objeto. El criterio existencial conserva la pretensión de encontrar la unidad del hombre, después de descalificar la unidad con el objeto. En el pensamiento no está la unidad existencial. La diferencia con Hegel es neta. El sistema culmina en la colocación del sujeto como lo claro de la claridad de la conciencia. Así se da forma definitiva a una tendencia constante del racionalismo: si el yo es y a la vez piensa, la autoconciencia es su ser; la autoconciencia es el nexo y la expresión de la realidad del sujeto; el sujeto se determina como real cuando lo que él mismo es, es pensado por él mismo.

En claro contraste con el idealismo especulativo, el criterio existencial establece que la verdad de la existencia humana no es la conciencia, ni es susceptible de ocupar el lugar de objeto, o que con la conciencia no cabe establecer ningún nexo para el encuentro de la existencia. Al menos es obvio que si yo puedo pensar que pienso, no puedo trasformar el pensar en pensado. Mejor dicho, yo puedo hacer de mi pensar un objeto de mi pensar, pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. En rigor, el 'yo pienso' pensado carece de lo que se llama yo: el yo pensado no piensa.

Pero además el criterio existencial exige que el modo de encontrar el yo sea el yo. Es el significado de *Befindlichkeit*… Queda pendiente la cuestión de si el encuentro cognoscitivo –intelectual o afectivo–, es decir, la coincidencia sin fisura alguna de la existencia y el conocimiento,

ción es descubrir los entresijos del corazón humano y advertir su abierta vinculación a la trascendencia divina, el estudio de dicho criterio en las obras completas de Kierkegaard nos ofrece una buena base para perseguir tal propósito. Por tanto, estudiaremos los *pros* y *contras* de su bagaje antropológico en orden a conquistar nuestro objetivo.

En lo *metódico*, sabedores de que el 'conocimiento objetivo' es inapropiado para alcanzar a conocer la intimidad humana, se intentará averiguar si lo que Kierkegaard entiende por 'conocimiento subjetivo' es el método adecuado para alcanzar dicho tema.

Para llevar a cabo ambos propósitos, me han servido de respaldo, tanto en lo *temático* –la antropología– como en lo *metódico* –la teoría del conocimiento– mis previos estudios sobre la filosofía de un pensador reciente muy relevante y todavía poco conocido en los dos ámbitos: Leonardo Polo[2]. He tenido en cuenta esta ayuda porque estimo que lo descubierto por este filósofo en los puntos neurálgicos de ambas disciplinas (entre otras), es rotundamente verdad; más aún, considero que se trata de verdades obvias que, tras reparar pacientemente en ellas, se pueden sostener de modo axiomático. Estimo, además, que si sus hallazgos se tuvieran en cuenta de cara dirimir el alcance tanto de los métodos noéticos como de las antropologías recientes y actuales, esto reportaría una ventaja indudable para dilucidar los avances y retrocesos en estos ámbitos filosóficos. Por lo demás, como este pensador, al que le estoy muy agrade-

existe en el hombre. La admisión del criterio existencial derivado de Kierkegaard depende por entero de esta cuestión". POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, p. 180.

2. Lo *metódico* de este pensador, su teoría del conocimiento, se encuentra fundamentalmente en sus obras: *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1984-2004; *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2001, *El conocimiento del universo físico,* Pamplona, Eunsa, 2008.

Lo *temático*, su antropología, se encuentra en sus publicaciones; *Quién es el hombre*. *Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 5ª ed., 2003; *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 2012; *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2010; *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999; *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007; *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011. Y especialmente en sus dos volúmenes de: *Antropología trascendental*, I: *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003; *Antropología trascendental*, II: *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.

cido, ha fallecido este mismo año, este trabajo también puede servir a favor de su reconocimiento.

La base de este trabajo la conforman dos obras previamente publicadas que aquí se han reunido y ampliado, a saber: *Claves metodológicas de la filosofía de Søren Kierkegaard*[3], focalizado en su metodología filosófica, y *Claroscuros en la antropología de Kierkegaard*[4], centrado de la temática antropológica del pensador danés. El primero está recogido y prolongado en la I[a] Parte de este trabajo; el segundo, en las dos partes restantes, la II[a] y III[a]. Al final de las tres se añade la bibliografía que reúne asimismo las referencias bibliográficas de ambas publicaciones.

En el capítulo de agradecimientos es de justicia indicar que debo al Profesor Ángel Luis González la sugerencia de publicar este trabajo en la Colección Filosófica de Eunsa, precisamente este año del segundo centenario del nacimiento de Kierkegaard. Por lo demás, estoy reconocido a las tareas de corrección y sugerencias a mis compañeros y amigos Alberto Vargas, Gonzalo Alonso Bastarreche y David González Ginocchio. Asimismo, a los dos dictaminadores anónimos, cuyas sugerencias he procurado incorporar en el texto. También a la Junta Directiva del Master de Filosofía de la Universidad de Navarra, de la que partió la indicación de que me pusiese a estudiar la filosofía del pensador danés, pues en su día se me propuso exponer el pensamiento de Kierkegaard y Jaspers en una asignatura de dicho Master. Los estudios sobre el primero de estos autores han dado como fruto este trabajo. Los del segundo, siguen su curso. Por último agradecer asimismo a mi colega Idoya Zorroza su ayuda prestada.

Juan Fernando Sellés

3. Cfr. SELLÉS, J. F., *Claves metodológicas de la filosofía de Søren Kierkegaard*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 245, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012.

4. Cfr. SELLÉS, J. F., *Claroscuros en la antropología de Kierkegaard. Una obra que no es sino expresión de una vida*, Nordestedt, EAE, Books on Demand GmbH, 2012.

PRIMERA PARTE

EL *MÉTODO* FILOSÓFICO

DE KIERKEGAARD

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE

Antes de realizar cualquier investigación sobre los temas de fondo contenidos en las obras de Kierkegaard, una propedéutica previa a tener en cuenta son los asuntos metodológicos que se exponen a continuación, a saber, la biografía del autor, el elenco de sus escritos y su contenido, sus diversos estilos y sus claves hermenéuticas, así como el encuadramiento de su obra dentro de la filosofía, teniendo en cuenta sus fuentes y su perfil. A esto se añadirá también un sucinto repaso de sus influjos posteriores. Es pertinente tener en cuenta estas claves por los siguientes motivos:

1) Porque la obra de Søren Kierkegaard no se entiende sin conocer su biografía, ya que se trata de una obra centrada en su propia vida[1]. Por tanto, es menester atender, aunque sea brevemente, a las claves de su trayectoria intelectual, resumen que se ofrece en el Capítulo I de esta Iª Parte.

2) Porque sus obras, aparte de las juveniles, se clasifican usualmente en tres periodos: a) El 1º, comprende trabajos que llevan al lector de la *estética* al *cristianismo*. b) El 2º, obras que le convocan de la *filosofía* al *cristianismo*. c) El 3º, escritos netamente *religiosos*. Esos apartados se indicarán el Capítulo II de esta Parte.

3) Porque sus escritos, independientemente del periodo de la vida de Søren Kierkegaard al que pertenezcan, se deben clasificar en tres grupos distintos según el *estilo de comunicación* que en ellos se emplea: a) *De*

1. "Para entender la totalidad de mi actividad de escritor, la intención mayéutica, etc., es necesario entender el existir de mi personalidad de escritor, eso que yo como escritor he hecho para apoyarla, aclararla, esconderla, enderezarla". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), vol. 5, ed. de C. Fabro, Morcelliana, Brescia, 1981, p. 168.

comunicación indirecta[2], firmados bajo seudónimos y que no recogen enteramente el pensamiento del autor. b) *De comunicación directa*[3], todos ellos firmados con nombre propio y que reflejan la mente de Kierkegaard. c) *Autobiográficas*[4], obras en las que se refleja con sinceridad la propia vida, la actividad literaria del escritor y sus opiniones personales, trabajos en los que se hallan asimismo no pocas claves explicativas para entender sus restantes libros. De estos tres estilos se dará cuenta en el Capítulo III de la Parte que nos ocupa.

4) Porque la amplia producción de Søren Kierkegaard, pese a su originalidad, tiene unos influjos netos que, de superior a inferior, son seguramente los siguientes: a) Lutero[5] y su 'libre examen' de la *Sagrada Escritura*. b) Sócrates[6], su ironía y su mayéutica. c) Otros pensadores modernos con los que Kierkegaard discute (en especial, con Descartes y

2. Este modo de comunicación es irónico y mayéutico, y caracteriza a sus 13 obras seudónimas, aunque éstas admiten distinciones entre sí, según la firma que en ellas comparezca. Este grupo de obras está conformado por 11 obras mayores y 2 menores. En total son 11 seudónimos los usados.

3. Esta comunicación es propia de sus obras religiosas, estilo que también emplea en sus obras juveniles (salvo, claro está, en su primera obra seudónima de esa primera época: *Juan Clímaco o de todo hay que dudar*), en artículos de prensa y otras obras, como una recensión literaria, *El libro sobre Adler*, *La dialéctica de la comunicación ética ético-religiosa*, *Dos discursos ético-religiosos* y *La neutralidad armada*. Este grupo está conformado por 26 obras en total.

4. Estas son 3 en total, a saber: *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, *Sobre mi actividad de escritor*, y su enorme y detallado *Diario*.

5. "Lutero es, después del *Nuevo Testamento*, la figura más verdadera". KIERKEGAARD, S., *Diario*, vol. 10, ed. cit., 1982, p. 30; "Verdaderamente y del que debemos aún recomenzar: de Lutero". *Diario* (1850), vol. 7, ed. cit., 1981, p. 22. En alguna ocasión lo llama 'héroe del cristianismo'. Cfr. *Diario*., vol. 10, p. 42.

6. La razón es que para Søren Kierkegaard "en Sócrates la filosofía era todavía y solamente vida". *Diario*, vol. 10, p. 39. En otros pasajes escribió: "No soy ciertamente un Sócrates, ni tampoco Nielsen un Platón: pero se puede dar una analogía". *Diario*. vol. 7, p. 19. De Sócrates tomó que la filosofía es, ante todo, práctica, vida. A Nielsen lo llamó 'mi apóstol'. Cfr. *Diario*. vol. 10, p. 54. "Fuera de la cristiandad no hay más que Sócrates: ¡Tu, oh naturaleza noble y simple, tu eres verdaderamente un reformador!". *Diario*, vol. 10, p. 140; "¡Oh, Sócrates! ¡Tu has sido y eres el único pensador en el campo puramente humano!". *Diario*, vol. 11, p. 43.

Hegel)[7], o a quienes sigue (sobre todo, a Kant y Trendelenburg)[8]. De esto se dará cuenta en el Capítulo IV de esta misma Parte.

5) En cuanto a su proyección, a Søren Kierkegaard se le ha considerado el 'padre del existencialismo'. Pero como este movimiento es muy dispar en sus representantes, hay que advertir qué elementos clave ha legado el pensador danés a esa posteridad, componentes que se repiten de un modo u otro en los diversos autores. De este asunto se trata en el Capítulo V, también de esta Iª Parte.

Para la confección de las tres partes de este trabajo se han revisado enteramente todas las obras de Kierkegaard, así como la bibliografía complementaria que se adjunta al final, que ha sido seleccionada de entre la que existe, la cual es exuberante. De los 42 escritos de Søren Kierkegaard, hasta la fecha disponemos de traducción castellana de aproximadamente la mitad: los más notables. Los demás se han consultado en diversas traducciones. Por otro lado, aunque la mayor parte de las publicaciones kierkegaardianas no sean escritos propiamente de filosofía[9], es verdad que aparecen apuntes filosóficos diseminados en todas ellas. Por tanto, en virtud de la enorme extensión literaria que nos ha legado el escritor de Copenhague, una dificultad añadida para sintetizar su concepción filosófica estriba en destilar los pasajes filosóficos de entre su abundante literatura, dado que éstos se encuentran dispersos. Tras la labor de crisol se ha procedido a agruparlos por temas, seleccionar los textos más relevantes, y comentarlos en orden a confirmar las tesis centrales que aquí se proponen.

Por último, conviene insistir que, antes de atender a la *temática* (IIª y IIIª Parte) de la obra de Søren Kierkegaard, es conveniente conocer las *claves metodológicas* de sus escritos (Iª Parte), pues éstos no son unifor-

7. La crítica a la filosofía de Descartes aflora sobre todo en su obra *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, además de en su *Diario*. La de Hegel, en cambio, es criticada a lo largo de su entera producción.

8. El influjo en Søren Kierkegaard del pensamiento kantiano se advierte de modo especial en *Las obras del amor* y en el *Post-scriptum*, además de en ciertos pasajes de su *Diario*. El de Trendelenburg lo confiesa explícitamente en su *Diario*.

9. "Las obras de Kierkeggard (*prima facie* y en su conjunto, por lo pronto, acaso con la excepción de la *Apostilla a las Migajas filosóficas*) no encajan, simplemente, en la forma o el género 'filosofía', por más que de este término se haga un uso laxísimo". PEÑALVER GÓMEZ, P., "Kierkegaard", en J. L. VILLACAÑAS, *La filosofía del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2001, p. 114.

mes, sino de tres tipos suficientemente diferenciados: a) Los *seudónimos* –mayoritariamente estéticos y filosóficos– que, en número de 13, a pesar de ser los más famosos, no reflejan con fidelidad la mente del autor; b) los *autógrafos*, en número de 26, que Kierkegaard firmó con su propio nombre y en los que sí manifestó su propio pensamiento; c) los *autobiográficos*, 3 en número, en los que el escritor danés expuso con sinceridad no sólo los hechos más relevantes de su vida, sino lo que él pensaba tanto respecto de temas filosóficos como teológicos.

En suma, en manos del lector quedan estos contenidos del que pasa por ser el más humanista de los pensadores del siglo XIX y precursor de los que en la siguiente centuria y en nuestros días han seguido su estela de investigación centrada primordialmente en la persona humana.

CAPÍTULO I
BREVE SEMBLANZA BIOGRÁFICA

1. LAS FECHAS[1]

Søren Aabye Kierkegaard nació en 1813 en Copenhague. Fue el menor de 7 hijos de los cuales sólo él y su hermano Peter sobrevivieron. Su padre, Michael Petersen, fue primero pastor de ganado, viviendo una vida muy pobre. En esa tesitura, un día subió a una colina y con el brazo en alto maldijo a Dios, hecho del que posteriormente se arrepintió, pero a raíz del cual siempre pensó que la maldición divina recaía sobre él, sospecha que también contagió a su hijo Søren. Posteriormente el padre del pensador danés pasó a ser comerciante de telas y ganó una buena fortuna que más tarde heredaría su hijo menor y que le permitiría dedicar su vida a ser escritor.

De su *familia*, Kierkegaard alude repetidamente en su *Diario* a su padre, pero nunca a su madre, Anna Lund, aunque también la quiso, pero sin el fervor y admiración que sentía por su padre. Esta fue la segunda esposa de su padre, la antigua criada y pariente lejana, con la que contrajo nupcias ya encinta. Søren Kierkegaard se parecía a su padre en el carácter pensativo y, sobre todo, melancólico. Le admiró también en su modo de argumentar durante las conversaciones con los célebres perso-

1. En la obra de A. M. Suances Marcos, *Søren Kierkegaard*, vol. I. *Vida de un filósofo atormentado*, Madrid, UNED, 1997, el lector encontrará una buena síntesis de la biografía del pensador danés, escrita en primera persona, porque el autor se compenetró tanto con el escritor de Copenhague que decidió relatar la vida de éste como si de la propia se tratase. Cfr. asimismo: BOHLIN, Th., *Søren Kierkegaard. L'homme et l'oeuvre*, ed. francesa de P.H. Tisseau, Bagozes-en-Pareds, 1941.

najes que invitaba al hogar familiar. A él le debió la melancolía, fruto fundamentalmente de una educación cristiana protestante severa en exceso[2]. Pero también gracias a esa disciplinada educación, llegó a ser un relevante escritor.

Por lo que se refiere a la *formación religiosa*, Kierkegaard fue lector asiduo de la *Sagrada Escritura*. Practicó habitualmente la oración. En cuanto a la *práctica sacramental*, recibió el *bautismo* al mes de nacer (aunque pensaba que éste debía retrasarse) y recibió asimismo la *confirmación* a los 15 años (aunque su opinión al respecto era que debería ser otorgada a partir de los 25). Asimismo, según se deduce de sus relatos autobiográficos, tomó frecuentemente la *comunión*, pero no el sacramento de la *penitencia*[3], por no estar ya vigente en la iglesia protestante de Dinamarca, a la que él pertenecía. Tampoco recibió los demás sacramentos: el *matrimonio*[4], porque rompió por motivos religiosos con su prometida –Regina Olsen– antes de contraer nupcias[5]; el *orden sacerdotal*, porque, a pesar de desear convertirse en 1846 en pastor protestante[6], más tarde rechazó la idea, por estar en desacuerdo con el modo de vida de la iglesia oficial danesa. En efecto, a partir de 1848, con motivo de la pública polémica que mantuvo con el periódico *El Corsario*, Søren Kierkega-

2. “Humanamente hablando, puedo decir que mi desgracia es que he tenido una educación cristiana demasiado severa. Desde niño he estado en poder de una melancolía originaria. Si hubiese sido educado de un modo más ordinario, es claro que ciertamente no me habría vuelto tan melancólico”. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), vol. 6, p. 161. A lo largo de esos apuntes íntimos se pueden leer frases como ésta: “el *Nuevo Testamento* (y para Søren el cristianismo es atenencia exclusiva a la escritura neotestamentaria) consiste en la exigencia”. *Diario* (1854), vol. 10, p. 205.

3. En su escrito ‘En ocasión de una confesión’, incluido en *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, indica que la confesión es a solas con Dios (sin el sacramento), y que la clave de ella radica en el silencio, por medio del cual uno se arrepiente ante Dios de sus pecados. En la confesión se busca a Dios.

4. Con todo, en 1848, en su *Diario* escribió que no aceptaba el matrimonio como sacramento; tampoco consideró oportuno el bautismo de los niños, de acuerdo con su tesis de que el cristianismo es para gente adulta y responsable.

5. “Mi noviazgo con ella y su ruptura dependen, en el fondo, de mis relaciones con Dios”. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1852), ed. de M. A. Bosco, Buenos Aires, ed. Santiago Rueda, 1995, p. 361.

6. En 1846 quería dejar de escribir y ser pastor, idea que aparece en su *Diario* ya en 1844. Da también fe de ese objetivo en el pequeño escrito *Intercambio de observaciones de dos épocas*.

ard se dio cuenta que debía seguir siendo escritor y abandonar el proyecto de hacerse pastor de una aldea rural[7], ideal que de nuevo tuvo *in mente* en 1853, y que, de modo similar a la vez anterior, tuvo que abandonar hasta el punto de agradecer no haberla llevado a cabo[8]. Por último, tampoco recibió la *unción de los enfermos*, porque en ese tiempo, tras las previas, agudas y públicas críticas a la iglesia oficial danesa[9], ya había roto definitivamente con ella y, por ende, se negó a recibirlo de manos de un sacerdote. Se registra aquí esta parte sacramental de su vida religiosa porque la existencia de Kierkegaard fue profundamente cristiana, enmarcada dentro de la secta protestante del *pietismo*[10], la cual animaba a los cristianos a llevar una vida humilde y caritativa con los demás. Por lo demás, sus críticas al valor objetivo, en sí, de los sacramentos, es una deuda que en el *Post-scriptum* reconoce a Lutero[11]. En cualquier caso, Søren Kierkegaard se describía a sí mismo como alguien que luchaba por ser cristiano, no por uno que verdaderamente lo fuese.

En cuanto a sus *estudios*, Kierkegaard destacó en el periodo de enseñanza media, donde aprendió latín y griego. Se inscribió en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague a los 17 años, pero en su vida de universitario no cumplió los plazos establecidos, sino que los dilató durante 10 años, porque alternó esta carrera con otros estudios lite-

7. “Desde aquél momento cambié la idea sobre mi actividad literaria; pensé que debía continuar hasta donde fuese posible. Ahora bien, hacer de escritor, permanecer en mi puesto, se había transformado en una cosa tan exasperante que era una ascesis más áspera que retirarme al campo”. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 50.

8. “Por tres cosas doy gracias a Dios: 1) Porque ningún ser humano me debe su existencia. 2) Porque él ha impedido que negligentemente viniese a ser pastor a la medida de los pastores de hoy, que es un hacer burla del cristianismo. 3) Porque voluntariamente me he expuesto a ser injuriado por el ‘Corsario’”. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), pp. 260-1.

9. Cfr. por ejemplo, su obra *El instante*, Madrid, Trotta, 2006.

10. De esta porción del protestantismo decía que era “el único pequeño refugio que queda a la ortodoxia”. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 162. Sobre este punto Barnett ha escrito: “Kierkegaard learned from the Pietists that humans are not so much ‘political animals’ as ‘spiritual beings’”. BARNETT, Ch.B., *Kierkegaard, Pietism and Holiness*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 210.

11. Aunque el *Post-scriptum* es una obra seudónima, en él aparece, a las claras, su dependencia de Lutero en este punto. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum no científico y definitivo a ‘Migajas filosóficas’*, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 360.

rarios y estéticos, aficiones cuya cadencia es manifiesta en sus escritos. Compaginó también dichos estudios con otros de filosofía antigua, en especial, sobre los diálogos platónicos, como se comprueba en su Tesis Doctoral, en la que examinó el concepto de ironía de Sócrates, investigación que defendería a sus 28 años, así como de filosofía hegeliana, muy en auge en su época, a la que criticó reiteradamente en buena parte de sus trabajos. En ese decenio se encuadra también la vida mundana, bohemia, o 'estética' del joven Søren Kierkegaard, bien descrita en algunas de sus obras a la par que agudamente criticada, porque la vivió y se arrepintió en primera persona. En este periodo se independizó de su padre y pasó a vivir en solitario recibiendo una renta paterna.

En lo *afectivo*, la reconciliación con su progenitor data de poco antes de la muerte de éste (1838). Es el tiempo de la conversión de Søren Kierkegaard, a la que seguramente ayudaron sucesivos desenlaces: la muerte de su madre y de sus cinco hermanos, su enamoramiento con Regina Olsen a sus 24 años –aunque no formalizó el compromiso con ella sino hasta 3 años después– y, sobre todo, su práctica cristiana de oración, meditación de la *Sagrada Escritura*, su arduo trabajo y su sacrificio. Estos últimos factores fueron, seguramente, los principales, pues por su ideal cristiano terminaría rompiendo el compromiso con su prometida, debido a que las altas aspiraciones cristianas del joven Kierkegaard no encontraban respuesta en la mente de su joven amada[12], a la que, por lo demás,

12. "Para mí lo religioso representa de tal modo el verdadero sentido de la existencia, que me siento espantado ante el pensamiento de que ella no se cuide más que por las determinaciones de lo temporal". KIERKEGAARD, S., '¿Culpable o no culpable? Un martirologio. Experiencia psicológica de Frater Taciturnus', en *Etapas en el camino de la vida*, ed. Juana Castro, Buenos Aires, S. Rueda (ed.), 1952, p. 244. En otros pasajes de la misma obra añade: "En el fondo de mi mismo, yo debería decir de ella: esta existencia ha renunciado a la idea". *Ibíd.*, p. 312. "Lo malo es que ella carece en absoluto de base religiosa". *Ibíd.*, p. 315. "Ella es del todo insensible a los motivos que son supremos para mí. Hay una diferencia de lenguaje entre nosotros, hay un mundo entre nosotros, cuya distancia aparece ahora en todo su dolor". *Ibíd.*, p. 320. "Ella ha puesto de lado lo religioso, que me ocupará siempre, que ha ocupado mi espíritu hasta la desesperación, y que me ocupará también sin duda, durante tanto tiempo cuanto me sea dado pensar". *Ibíd.*, p. 339. "Ella me decía que en el fondo yo estaba loco… Quizá ninguna otra frase de ella me ha demostrado más claramente nuestra desemejanza. Naturalmente, un hombre melancólico está loco en cierto sentido, pero es menester mucha dialéctica y mucho 'pathos' para entender esta locura". *Ibíd.*, p. 393. "Sí, ahora lo veo, nosotros no nos comprendemos el uno al otro". *Ibíd.*, p. 394. "De modo que hemos terminado. Si ella eligió el grito, yo he elegido el dolor; uno se fatiga gritando y puede que ella esté ya fatigada, pero el dolor, ese no dejará de visitarme". *Ibíd.*, p. 404. "Por fidelidad

aventajaba en 9 años. En efecto, ingredientes ordinarios de la vida del escritor danés fueron la oración y el padecimiento, innegables ayudas para lograr una maduración poco común.

Por lo que a sus *viajes* se refiere, tras la ruptura con su prometida, marchó seis meses a Berlín, donde empezó con ahínco su actividad de escritor, aunque la idea ya la había formulado antes, en concreto, en un café de Copenhague[13]. En la capital alemana asistió a un curso filosófico de Schelling[14]. También concurrió al teatro y a otras formas de vida de la sociedad acomodada. A la vuelta a su ciudad natal –ya casada Regina–, Søren Kierkegaard se dedicó a trabajos literarios. Salvo ésa, y otra salida posterior al mismo destino, Kierkegaard permaneció en su país, como por lo demás era usual en los pensadores del siglo XIX.

El año de 1848 fue especialmente significativo para Kierkegaard, como anotó en sus apuntes íntimos: "devine escritor en medio de penas tremendas. Después intenté escribir de año en año; sufrí… también a causa de la idea, sin contar mi bagaje de penas interiores. Y entonces vino el 48. Eso me fue de ayuda… Osé decirme a mí mismo: 'He entendido la cosa más alta'. Verdaderamente esto no es concedido a muchos en cada generación. Pero súbitamente después, en el mismo momento,

hacia ella, he tomado la resolución de permanecer fiel con todas mis fuerzas a las ideas y a mi existencia espiritual". *Ibíd*., p. 405. "De aquel cristianismo auténtico ella no tiene ninguna sospecha: si me pongo a practicarlo, si lo pongo en efecto, habrá entre nosotros dos como una diferencia de religión". *Diario* (1853), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 52.

13. En su diario, con fecha de 1844, escribe: "deben ser cerca de tres años desde que tuve la idea de darme a la carrera de escritor… Era un domingo… en el café del parque de Frederiksberg". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 138.

14. Al parecer, Søren Kierkegaard tomó de Schelling la distinción entre la duración natural y la historia humana. Cfr. COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, F.C.E., 1958, pp. 183 ss. Kierkeggard añade al planteamiento de Schelling que "la existencia histórica, por su misma naturaleza, se evade al análisis filosófico… No es la ciencia sino la fe la que nos hace penetrar en la historia". *Ibíd*., p. 186. Cfr. sobre la relación entre ambos autores: BASSO, I., *Kierkegaard uditore di Schelling. Trace della filosofia schelinghiana nell'opera di Soren Kierkegaard*, Milano, Mimesis, 2007; COLETTE, J., "Kierkeggard et Schelling", *Kairos* 10 (1997), pp. 19-31; THULSTRUP, N., "Kierkegaard and Schelling's philosophy of revelation", en *Kierkegaard and spekulative idealism*, Copenhague, Reitzels Boghandel, 1979, pp. 144-159; PIZZUTI, G.M., *Il filosofo dell'actus essendi. La progressione teoretica dell'itinerario filosofico di Cornelio Fabro tra Tommaso d'Aquino e Søren Kierkegaard*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011, cap. IV, epígrafes 2, 3 y 4.

me golpeó un pensamiento nuevo: el objetivo más alto no es comprender la cosa más alta, sino el hacerla”[15]. La ‘cosa más alta’ o la ‘idea’ es el *ideal* por el que a partir de esa fecha entregó su vida: defender con la pluma el cristianismo, intentando ser, en su propia vida, auténticamente cristiano. No es que Søren Kierkegaard, antes de esa fecha, no se hubiese decidido por la defensa de la religión cristiana, sino que en el curso de ese año se reafirmó en secundar tal salvaguardia con su vida de escritor, pero empeñando en ello su entera vida práctica, porque –decía– el cristianismo no es una doctrina, sino una ‘imitación’.

A sus iniciales escritos estéticos siguieron sus públicas polémicas con la iglesia nacional de Dinamarca, hechos que hicieron de este pensador un personaje socialmente conocido, pero asimismo criticado y escarnecido. El detonante de su salto a la pública palestra fue la memoria fúnebre que el teólogo hegeliano Martensen pronunció, como sucesor en el cargo, a la muerte del obispo Mynster en 1850, al que calificó de ‘testimonio de la verdad’. Søren Kierkegaard, que había admirado a Mynster desde su infancia hasta 1847, y que tuvo trato con él[16], criticó públicamente en la prensa esas alabanzas porque consideró que dicho pastor no era merecedor de ellas, ya que desde 1848 advirtió que “el punto de vista de Mynster es la existencia de una ‘cristiandad establecida’”[17], es decir, socialmente reconocida y respetada, pero sin lucha individual, o sea, con falta de ‘sufrir por la verdad’, empeño del que el obispo –según Søren Kierkegaard– carecía.

A lo largo de 1849, en su *Diario*, Kierkegaard fue radicalizando su postura contra la iglesia oficial danesa, es decir, frente a sus representantes eclesiásticos, pero fue el año siguiente cuando pasó a la crítica pública. La respuesta a sus difundidas censuras no se hizo esperar, y Søren Kierkegaard fue aislado y ridiculizado por los medios de comunicación social (a los que describía como ‘la tiranía más abominable de todas’). Estos ataques le sirvieron para refugiarse más las manos divinas y seguir

15. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1852), ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 126.

16. En los apuntes íntimos de Kierkegaard aparecen múltiples referencias a sus coloquios con dicho obispo. El resumen de los mismos se encuentra en un apartado, titulado ‘Cartas sueltas’, de su *Diario* (1848-51), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982) pp. 73 ss.

17. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1848), ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 205. El mismo pensador danés resume su distinción respecto de Mynster con una frase lapidaria: “la colisión es entre lo viejo y lo nuevo”. *Ibíd.,* (1854-55), vol. 11 (1982) p. 260.

con más empeño su propia vocación de escritor cristiano. Pero las sucesivas polémicas con los eclesiásticos fueron tan virulentas que le llevarían, al final de sus días, a romper definitivamente con la iglesia protestante danesa, incluso con su hermano Peter, el cual llegó a ser obispo. La concepción que Søren Kierkegaard tuvo del cristianismo no fue –pese a su '*bona fide*'– ortodoxa. Aunque este punto no requiere ser examinado aquí, porque nuestro planteamiento es filosófico y no teológico, se aludirá a él más adelante, por la repercusión que tuvo en el pensamiento filosófico kierkegaardiano. Su parecer religioso fue uniforme a lo largo de su vida, aunque se percibe una progresiva radicalización en sus puntos de vista y en sus críticas.

Por lo que se refiere a la *situación social*, la época de Kierkegaard se puede describir –parafraseando sus escritos– como una 'época de disolución', en la que 'todo era política', un 'completo preparado de constituciones europeas', el cual 'abarcaba con la vista el bosque entero de la humanidad pasando por alto los árboles singulares', en el 'que se ha conseguido saber muchas cosas, pero se ha olvidado qué es existir y qué es interioridad', defecto en el que Søren Kierkegaard radicaba la 'inmoralidad' epocal, pues –según él– la sociedad estaba 'enferma desde el punto de vista espiritual'. Era la 'época de la publicidad', y de la 'falta de educación religiosa', de la vida fácil 'burguesa', de la 'igualdad' o 'nivelación'[18] por lo bajo, de la 'huída del sufrimiento'; un periodo en que la 'excelencia' fue sustituida por la 'fama' y la 'envidia'; un tiempo de 'crisis para el individuo, la familia y el Estado'; una época de 'sociabilidad que tiembla ante la soledad'; que vive por completo en el 'momento' y se olvida de la 'idea', es decir, de los grandes ideales que el cristianismo aportó a occidente. Estas opiniones, que ya defendía Søren Kierkegaard desde las primeras páginas de su *Diario*[19], le acompañaron toda su vida hasta el final. Por lo demás, los rasgos que definen a su época como periodo de *crisis* humana, social, filosófica y teológica, son muy afines a

18. "La actual generación ha tomado la seria decisión de que será la siguiente generación la que seriamente se hará cargo del trabajo; y para evitar molestarla o retardarla, la actual se hará cargo de los banquetes". KIERKEGAARD, S., *La época presente*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001, p. 45.

19. "Nuestro tiempo es el tiempo de la desesperación". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1836) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 89. Más adelante añade: "La desgracia de nuestro tiempo es propiamente la de estar completamente en el 'momento'. Apenas un hombre consigue tener idea, quiere que sea súbitamente reconocida". *Ibíd.*, (1847) vol. 4 (1980), p. 42.

los que caracterizan a la nuestra, aunque ésta parece más acusada, pues estamos en una situación en que la filosofía y la teología reinante no ayudan al común de los mortales y, por tanto, están pidiendo a gritos, aún sin saberlo, que se renueve radical y profundamente el tradicional pensamiento filosófico y teológico.

A este respecto Colomer escribió que Kierkegaard "cree haber visto lo que nadie ha visto. Que el navío de la historia se adentra en la borrasca, que en aquel comienzo de siglo que tantas esperanzas suscitaba está en peligro el ser mismo del hombre, amenazado por todos lados de disolución. El peligro es múltiple y abarca las más diversas esferas de la vida humana: la intelectual, la social y la religiosa"[20]. Fue, en definitiva, un tiempo muy parecido al nuestro, de profunda *crisis*, que siendo hoy manifestativamente de declive económico, social o ético, es radical y netamente de decadencia *antropológica*, es decir, de falta de sentido personal abierto a la trascendencia divina. Tiempo respecto del cual Søren Kierkegaard se consideró 'corrector de su época'[21], actitud de la que podemos aprender, pues claramente no solucionaremos nada, sino que agravaremos la situación, si permanecemos pasivos ante el lamentable deterioro que lo radical humano sufre en la postmodernidad. Para contrarrestar dicha situación Kierkegaard dedicó su tiempo, su vida, sus energías intelectuales y también su dinero.

En efecto, los *recursos económicos* de Kierkegaard se fueron agotando paulatinamente a causa de sus publicaciones y del continuo extraer de las arcas heredadas sin apenas reponer, hasta el punto que en su *Diario* se lee que tuvo que vender su propia casa. También su *salud* fue mermando a partir de sus 35 años[22], y rápidamente cuando cumplió los

20. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, p. 43.

21. Cfr. al respecto: LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968. En este trabajo el autor destaca dos críticas kierkegaardianas: al cocepto de Hegel y a la cristiandad mundanizada (cfr. pp. 195-215). Un buen estudio en castellano de la época histórica que le tocó vivir a Søren Kierkegaard se encuentra en FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.

22. Ya en 1849, a sus 36 años, Kierkegaard escribía: "no creo que me reste todavía mucho por vivir". *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 16. Y, más adelante, añadía: "mi salud se deteriora de día en día: tal vez dentro de poco habré terminado de vivir". *Ibíd.*, p. 109. Y de nuevo: "me siento indescriptiblemente débil; me parece que no andará lejos que la muerte pondrá fin al quehacer". *Ibíd.*, p. 197.

40. En 1855, a sus 42 años, aquejado de parálisis, cayó sin conocimiento en la calle y fue trasladado al hospital Frederik de Copenhague, donde fue visitado a menudo por el amigo de juventud Emil Boesen, pastor de Horsens. Søren Kierkegaard le pidió que rezase por él, porque se encontraba al borde de la muerte. En esos días, mirando retrospectivamente a su vida, se veía como una '*excepción*', es decir, como un juguete en manos de la providencia divina puesto para servir en el mundo, sufriendo constantemente por amor a todos los hombres. Murió poco después, a la temprana edad de 42 años, sin recibir la comunión, porque opinaba que –dado el estado de mediocridad cristiana de los representantes eclesiásticos de su país– sólo era pertinente recibirla de manos de un laico. Según sus biógrafos, falleció tan unido a Dios como separado de su hermano y de la iglesia estatal danesa. Pero esa dicotomía no parece posible incluso para el Søren Kierkegaard[23], pues éste sabía que es el mismo Dios, el Amor, quien manda amar también a los enemigos. Con todo, no está en nuestras manos juzgar esta delicada tesitura vital ni, por supuesto, las últimas intenciones de este gran personaje.

A Kierkegaard le fue mal, humanamente hablando, durante su vida entera, de inicio a fin, pero le pasó lo que a él mismo le asombraba desde sus iniciales lecturas socráticas: "cómo se puede explicar que a todos los que han sufrido por la verdad les haya ido siempre mal durante la vida con los *contemporáneos* y, apenas murieron, helos aquí idolatrados. La explicación es muy simple. La multitud de los hombres pueden relacionarse con la idea, el bien, la verdad, sólo con la fantasía. Pero un muerto está a la distancia de la fantasía. En cambio, al viviente que da realidad… no lo soportan, se escandalizan de él, lo matan, lo pisotean. Por tanto, la ley es ésta: al que no quiere obrar con ilusiones, le irá absolutamente mal durante la vida, será conculcado, sacrificado. Por otra parte, apenas sea muerto, súbitamente los embusteros (oradores, poetas, profesores, etc.) se adueñarán de él y le sacarán utilidad, y será idolatrado por la generación siguiente. Y si en la siguiente generación hay alguno que no quiere engañar o trabajar con engaño: sí, ese lo tiene duro, tendrá la suerte de aquel muerto cuando vivía"[24]. En suma, así como Sócrates lo pasó mal y sufrió

23. "El amor de Dios y el amor al prójimo son como dos puertas que simultaneamente se abren: imposible abrir la una sin abrir la otra, imposible cerrar una sin cerrar también al mismo tiempo la otra". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), pp. 176-7.

24. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1853), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 35.

por defender la verdad humana y divina y padeció por causa de las invectivas de sus contemporáneos, a Kierkegaard, que tomó como modelo en el siglo XIX al pensador griego, como suele ser ordinario y era de esperar, no le fue mejor.

En efecto, así sucedió con el autor del precedente relato profético: Søren Kierkegaard murió minusvalorado por la crítica literaria, intelectual, filosófica y religiosa de su época. Y aunque en su siglo sólo por excepción se tomó como modelo su 'ideal' (fue el caso del literato noruego Ibsen), habría que esperar a fin de siglo XIX para que el escritor danés comenzase a ser conocido y celebrado. Con todo, en el siglo XX y en nuestros días su reputación es palmaria, como lo manifiesta la ingente cantidad de publicaciones sobre su obra. Por lo demás, esto no debería sorprendernos, pues algo similar ha solido ocurrido con los grandes personajes de la historia del pensamiento (Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino…); también con los santos relevantes y los maestros de espiritualidad. Y es que los prototipos o modelos de la humanidad, que con su mente se adelantan a su tiempo, requieren tiempo para ser conocidos y apreciados. En consecuencia con esto, lo que en la actualidad debiera preocuparnos es que a alguien le alabasen durante su vida, sabedores de que –como aseguraba recientemente otro gran pensador, Leonardo Polo– 'cualquier éxito es siempre prematuro'.

2. EL CARÁCTER

Lo que más destaca en la *personalidad* de Kierkegaard es su *melancolía*[25], permanente pesimismo al que denominaba, con expresión neotestamentaria, 'espina de la carne'[26]. A ella alude reiteradamente en sus escritos autobiográficos, manifestando que fue compañera inseparable de su camino desde la infancia: "de niño estuve bajo el imperio de una pro-

25. Así piensa, por ejemplo, H. Höffding. Cfr. su libro: *Søren Kierkegaard*, ed. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1949, p. 41. Cfr. también: GEISMAR, E., "La personalité de Kierkegaard", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 137 (1933), p. 159.

26. "Aquella dolorosa desproporción y sus sufrimientos (…) yo la he considerado como 'mi aguijón de la carne', mi límite, mi cruz". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 155.

digiosa melancolía"[27], y de la que no se separó durante todos los días de su vida: "de la melancolía y de su acompañante, el sufrimiento, nunca estuve enteramente libre ni siquiera por un día"[28]. Hasta tal punto fue permanente su pesadumbre que en 1840 llegó a escribir en su *Diario*: "*Nulla dies sine lacryma*". Si se tiene en cuenta este diario ir a contrapelo, adquiere mayor mérito su constante y extensa producción literaria.

Como la melancolía ('*le mal de siècle*'), y también el anhelo estético, la pretensión de recuperar el orden humanístico griego, el experimentar la escisión interior, la autoformación, la búsqueda de lo inmediato y el rechazo de las mediaciones, la glorificación de la libertad personal, la independencia, etc., son notas que suelen acompañar a la personalidad de los escritores románticos de principios del siglo XIX, algunos encuadran a Kierkegaard dentro del *romanticismo*[29]. Es claro que él defendió este movimiento, al que describía como "el desbordarse de todos los diques"[30], el de la defensa del individuo, y lo hizo frente a su época, la cual defendía al Estado (al que, por su parte, Søren Kierkegaard consideraba un 'mal necesario', un 'egoísmo humano en sus grandes dimensiones'). Sin embargo, también es manifiesto que criticó el esteticismo romántico[31] (el cual es menos marcado que el propio de la actual postmodernidad), pues puso la estética al servicio de la humanización ética y religiosa (rendimiento ausente en nuestros días).

La descripción de esta melancolía también la encontramos en buena parte de sus obras, desde las primeras. Así, en el primer volumen de *O lo*

27. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, Madrid, Aguilar, 1848, p. 98.

28. *Ibíd.*, p. 101.

29. Cfr. BANNOUR, W., 'Kierkegaard', en *Historia de la Filosofía. Ideas y doctrinas.* Tomo III, Madrid, Espasa Calpe, 1976, p. 264. Para Mesnard, "de la misma manera que (a Kierkegaard) se le ha considerado con justo título como el más hegeliano de los antihegelianos aparece en este punto como el más romántico de los antirrománticos". MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesme, 1948, p. 447. Cfr. asimismo: BEHLER, E., "Kierkegaard's The concept of Irony with Constant Referencie to Romanticism", en AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappeløn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 13-33.

30. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1836) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 60.

31. Cfr. PRINI, P., *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy*, Barcelona, Herder, 1992, pp. 338 ss; WAHL, J., *Études Kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1949, cap. III: 'La lutte contre le romantisme', pp. 58-85.

uno o lo otro. Un fragmento de vida, se leen pasajes como los que siguen: “Aparte de todas mis otras numerosas relaciones, tengo un confidente íntimo: mi pesadumbre. En medio de mi alegría, en medio de mi trabajo, me hace señas, me llama a su lado, incluso si mi cuerpo no se mueve del sitio. Mi pesadumbre es la más fiel amante que jamás he conocido; nada tiene de extraño, pues, que yo le corresponda”[32]. Más adelante añade: “Digo de mi pena lo que el inglés de su casa: mi pena es *my castle*”[33]. Aunque esta obra sea seudónima, manifiesta bien el constante estado de ánimo de Søren Kierkegaard.

La melancolía es un *afecto* del espíritu, y como los demás, una redundancia en él de una actividad espiritual previa. Pero como se trata de un sentimiento *negativo*, es una consecuencia de la ausencia debida de actividad natural positiva del espíritu. Si se pregunta qué acto íntimo languidece en la vida íntima para que deje la tristeza como poso, habría que indicar que seguramente se trata de la falta de *conocer personal*, es decir, del acto de conocer que cada persona es, el cual es búsqueda *natural* del ser divino. Desde luego que Kierkegaard atiende al conocer personal, pero para él no es natural, sino exclusivamente sobrenatural, debido a la fe religiosa. El conocer personal *natural* abierto a la trascendencia divina parece estar ocluido en Søren Kierkegaard porque desconfió de su poder y lo suplantó enteramente por la *fe*. Algo similar acaeció en la Baja Edad Media a aquellos autores que desconfiaron de la capacidad natural humana de conocer a Dios. Como se sabe, al sentimiento resultante que aquejó sus vidas lo denominaron *acedia*, ‘tristeza espiritual’.

Que esta melancolía no sólo agravaba la vida de Kierkegaard, sino que le llevaba a tener una *concepción teórica lúgubre* de la misma, es asimismo explícito en su *Diario*, aunque cargue en exceso las tintas en su obra seudónima ya indicada: “mi contemplación de la vida carece por completo de sentido. Supongo que un espíritu maligno ha colocado un par de anteojos sobre mi nariz, una de cuyas lentes agranda en desmesura, mientras que la otra empequeñece según igual medida…”[34]. “La vida se me antoja un brebaje amargo que, sin embargo, debe ser consumido

32. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* I, Madrid, Trotta, 1997, p. 46. Esa frase se repite literalmente en su diario. Cfr. *Diario* (1841), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 28.

33. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* I, ed. cit., p. 47.

34. *Ibíd*., p. 50.

como a gotas, despacio, sin perder la cuenta…”[35]. “El resultado de mi vida no será sino nada, un estado de ánimo, un color. Mi resultado se asemejará al cuadro de aquel pintor que tenía que pintar el tránsito de los judíos sobre el mar Rojo y que acabó pintando de rojo la pared, aduciendo la explicación de que los judíos habían alcanzado la otra orilla y que los egipcios se habían ahogado…”[36]. Duras palabras, que sólo son cambiadas por otras afines o sinónimas en otros textos de Kierkegaad y que han dado pie a vincular a Søren Kierkegaard con el *nihilismo*[37].

En ocasiones Kierkegaard describe la melancolía como *tedio*: “qué tremendo es el tedio; tremendamente tedioso; no conozco expresión más poderosa, más certera; pues sólo lo igual se reconoce en su igual. Ojalá hubiese otra expresión más sublime, más poderosa, ya que entonces cabría todavía un movimiento. Permanezco tendido, inactivo; lo único que veo es el vacío; lo único de lo que me alimento es el vacío; lo único en lo que me muevo es el vacío”[38]. Kierkegaard fue pesimista, aunque no tanto como expone en las obras seudónimas. Con todo, procuró esconder ese penoso estado de ánimo ante los demás: “nunca he sido alegre; con todo, siempre he dado la impresión de que la alegría me acompañaba, de que los ligeros geniecillos de la alegría danzaban a mi alrededor, invisibles para los demás aunque no para mí, cuya mirada resplandecía de júbilo. Cuando feliz y alegre como un dios paso entre las gentes y estas envidian mi felicidad, me río, pues yo desprecio a la gente y me desquito”[39].

35. *Ibíd.*, p. 61.

36. *Ibíd.*, p. 53. Y más adelante se leen pasajes de cadencia negativa similar: “Mi alma es tan pesada que no hay pensamiento que pueda soportarla, ni que pueda elevarla hasta el éter. Si se mueve, consigue sólo arrastrarse, como los pájaros que vuelan raso cuando el viento amenaza tormenta. Sobre mi ser más íntimo incuba una congoja, una angustia que presiente un terremoto”. *Ibíd.*, p. 54. “No tengo más que un amigo: es Eco. Y ¿por qué es mi amigo? Porque amo mi pena y él no me la arrebata. No tengo más que un confidente, el silencio de la noche. Y ¿por qué es mi confidente? Porque calla… Mi vida es como una noche eterna; cuando muera podré decir con Aquiles: Nocturna vigía de mi existencia, plena eres… Mi vida carece por completo de sentido”. *Ibíd.*, p. 60.

37. Cfr. OTTONELLO, P.P., *Struttura e forma del nichilismo europeo*, vol. II. *Da Lutero a Kierkegaard*, L’Aquila-Roma, Japadre, 1988.

38. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, I, ed. cit., p. 61.

39. *Ibíd.*, p. 63. Y más adelante añade: “Esta es mi desdicha: a mi lado camina siempre un ángel exterminador y, si bien no es la puerta de los elegidos la que salpico con sangre, indicándole así

La melancolía, ese agudo sentimiento negativo del espíritu está vinculado a otros que afloran también en las páginas de diversas obras kierkegaardianas, y que no cayeron en el olvido para el *existencialismo* posterior. Uno de ellos es la *angustia*, del que tanto partido sacaría Heidegger. De ella Kierkegaard escribió en su obra *Antígona*: "la angustia es, en realidad, reflexión, y en esto difiere esencialmente del sufrimiento. La angustia es el órgano por el cual el sujeto se apropia y asimila el sufrimiento. La angustia es la energía del movimiento por el cual el sufrimiento penetra en el corazón"[40]. En otras ocasiones Søren Kierkegaard habló de la *pena*[41], y aún en otras, como se ha indicado, del *tedio*[42]. Las descripciones kierkegaardianas de los afectos negativos del espíritu son magistrales, y también las de los positivos, seguramente porque estas redundancias anímicas las experimentó personalmente, pues –como él

que pase de largo, nada, él entra justamente por esa puerta; pues sólo cuando el amor lo es del recuerdo, es feliz". *Ibíd*., p. 64.

40. KIERKEGAARD, S., *Antígona*, ed. Juan Gil Albert, México, ed. Séneca, 2003, p. 54. En otra parte Søren Kierkegaard escribió: "La angustia en el fondo no es más que impaciencia". *Diario* (1849-50) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 314.

41. "A la alegría le corresponde querer revelarse, la pena quiere esconderse y, en ocasiones, hasta engañar. La alegría es comunicativa, francamente sociable, quiere manifestarse; la pena es retraída, callada, solitaria y retorna siempre a sí misma". KIERKEGAARD, S., *Antígona*, ed. cit., p. 187.

42. "No es de extrañar, pues, que el mundo vaya hacia atrás, que el mal se expanda cada vez más, dado que el tedio aumenta y el tedio es la raíz de todo mal". *Ibíd*., p. 294. "Todos los hombres son tediosos. La misma palabra ofrece la posibilidad de una clasificación. La palabra 'tedioso' puede designar tanto a un hombre que aburre a otro como a uno que se aburre a sí mismo. Quienes aburren a otros son la plebe, el vulgo, la infinita chusma humana en general; quienes se aburren a sí mismos son los escogidos, la nobleza. Lo más extraño es que quienes no se aburren, aburren por lo general a otros, mientras que, por el contrario, quienes se aburren, distraen a otros. Quienes no se aburren son, por lo general, los que de un modo u otro están muy atareados, pero estos son precisamente los más tediosos de todos". *Ibíd*., p. 296. "Hay una incansable actividad que excluye al hombre del mundo espiritual y lo instala en la clase animal donde, por instinto, debe mantenerse siempre en movimiento". *Ibíd*., pp. 296-7. "El tedio es panteísmo demoníaco". *Ibíd*., p. 297. "El panteísmo radica por lo general en la determinación de plenitud; con el tedio sucede todo lo contrario, que se basa en el vacío, siendo precisamente por eso una determinación panteísta. El tedio descansa en esa nada que serpentea a través de la existencia y su vértigo es como aquél que se desprende de mirar hacia abajo en un infinito abismo. Infinitamente". *Ibíd*., p. 298.

mismo escribió–, “hablar de lo que uno ha experimentado es siempre hablar con autoridad”[43].

Como ‘pensador religioso’ que fue, Kierkegaard afirmó que el sujeto es culpable de albergar en sí la melancolía. Así, en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* escribió: “yo me atengo a aquella antigua doctrina de la Iglesia que incluía la melancolía entre los pecados capitales… El hombre sólo se vuelve melancólico por su propia falta”[44]. Más adelante explicó la índole de este afecto espiritual negativo: “¿Qué es, entonces, la melancolía? Es la historia del espíritu. En la vida de un hombre llega un momento en que la inmediatez, por así decirlo, ha madurado, y en el que el espíritu reclama una forma superior en la que habrá de captarse a sí mismo como espíritu. Como espíritu inmediato, el hombre se corresponde con la totalidad de la vida terrestre, y entonces es como si el espíritu quisiese sustraerse a esa dispersión y concentrarse y transfigurarse en sí mismo; la personalidad quiere tomar conciencia de sí en su valor eterno. Si esto no sucede, el movimiento se interrumpe, se reprime, y entonces acaece la melancolía”[45].

Pero la melancolía no es la natural y necesaria ‘historia del espíritu’ humano, sino sólo en aquél que admite trabas entre sí y Dios. Por eso, Søren Kierkegaard, ‘pensador cristiano’, escribió bajo seudónimo que “la melancolía es pecado… pues es el pecado de no querer de manera profunda e íntima, y he ahí la madre de todos los pecados… Claro que aun el hombre cuya vida tuviese el movimiento más tranquilo, apacible y oportuno seguiría teniendo un poco de melancolía, pero eso responde a algo mucho más profundo, al pecado original, y reside en el hecho de que ningún hombre puede llegar a ser transparente para sí mismo”[46]. Con todo, más que seguir al pecado original, la tristeza del espíritu parece consecuencia del pecado personal. ¿Cómo borrar esta lacra del espíritu? Para Søren Kierkegaard “sólo el espíritu puede eliminarla, ya que reside en el espíritu, y cuando éste se encuentra a sí mismo desaparecen las pe-

43. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, II, Madrid, Trotta, 1997, p. 284. Cfr. sobre este tema: AA.VV., *Antropology and autority. Essay on Søren Kierkegaard*, Houe, P., - Marino, - G.D., Rossel, S.H., (eds.), Amsterdam-Atlanta, Rodpori, 2000.

44. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, II, ed. cit., p. 172.

45. *Ibid.*, pp. 174-5.

46. *Ibíd.*, p. 175.

queñas penas"[47]. Sin embargo, como el mismo Kierkegaard advirtió, esa anulación es imposible sin el concurso divino.

En el escrito '¿Culpable o no culpable? Un martirologio. Experiencia psicológica de Frater Taciturnus', que es parte de su *Diario* íntimo, aunque conforma también un tramo de su libro *Etapas en el camino de la vida*, una obra seudónima, escribe: "mi naturaleza es melancólica, es cierto, pero tiene su origen en una potencia, que pese a todo, me otorga, sin embargo, cierto consuelo… Mi astucia consiste en mi capacidad de ocultar mi melancolía; y tan astuto es mi engaño, cuanto profunda mi melancolía"[48]. En este trabajo Søren Kierkegaard también revela que ese carácter era afín al de su progenitor: "mi padre... era el hombre más melancólico que he conocido. Pero durante toda la jornada aparecía feliz y tranquilo"[49]. Tal sentimiento, obviamente, no se hereda, porque depende de la falta de comprensión del propio sentido personal, pero la educación familiar es muy relevante de cara a que tal afecto se adquiera, como el propio Søren Kierkegaard advirtió y manifestó por escrito: "tanto uno como otro se convirtieron en los seres más melancólicos que la memoria humana recuerde entre las criaturas de esta tierra"[50]. En ese trabajo se relata que el hijo pronunciaba a solas las palabras 'desesperación silenciosa' y se echaba a llorar[51]. Se añade que "el padre se juzgaba culpable de la melancolía del hijo y el hijo de la del padre. La angustia les impidió siempre una mutua confesión"[52]. Con todo, aún contando con ese poderoso influjo paterno, debe tenerse en cuenta que dicho afecto sólo se ad-

47. *Ibíd.*, p. 176.

48. KIERKEGAARD, S., '¿Culpable o no culpable? Un martirologio. Experiencia psicológica de Frater Taciturnus', en *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 201.

49. *Ibíd.*, p. 202. Más adelante agrega: "Había una vez un padre y un hijo. Un hijo es como un espejo en el que el padre se mira a sí mismo, y para el hijo, el padre a su vez es como un espejo en el que se ve tal como ha de ser más tarde. Sin embargo, ellos sólo raramente se miraban así; su comercio de todos los días estaba animado por la alegría de una conversación alegre y animada. Sólo que a veces el padre se detenía, triste el rostro, ante el hijo; lo miraba y decía: 'Pobre hijo, vives en una sorda desesperación'. Jamás se trató de saber cómo había que comprender aquello y hasta qué punto era cierto. El padre se creía responsable de la melancolía del hijo, y el hijo creía que era él quien había originado el dolor del padre, pero jamás cambiaron una palabra a este respecto". *Ibíd.*, p. 205.

50. *Ibíd.*, p. 127.

51. Cfr. *Ibíd.*, p. 127.

52. *Ibíd.*, p. 127.

quiere si libremente se acepta en buena medida la falta de sentido personal. Así las cosas, conviene resaltar un punto positivo, pues Søren Kierkegaard supo sacar buen partido de esta tristeza espiritual: "de la amargura de la melancolía, uno destila una dicha de vivir, una simpatía, una sinceridad, que, seguramente, no pueden envenenar la vida de ningún ser humano"[53].

En algunos textos kierkegaardianos encontramos pasajes en los que el autor manifiesta que su tristeza se agudiza en determinados momentos de su vida, y que acaba impregnando toda su existencia: "¡Por qué me echaron al mundo, no sólo con dolor, sino para el dolor!"[54]. "Vivir como si estuviera mudo y, empero, sentir la tortura en el alma y en el lenguaje interno, lenguaje que no se aprende con ayuda de un manual de conversación, sino que es inventado por el corazón"[55]. "Qué difícil dialécticamente es mi situación; sólo la comprenderá el que también la haya experimentado"[56]. "¡Oh melancolía! ¡Cómo te burlas del melancólico… Me siento humillado más de lo que me atrevería a confesárselo a nadie"[57]. Esta melancolía también la experimentó Søren Kierkegaard en el periodo en que, por fidelidad a su ideal, se fue distanciando progresivamente de su amada; con todo, era perfectamente consciente de que esa melancolía no le abandonaría nunca, tampoco tras la ruptura definitiva con Regina Olsen: "Aunque melancólicamente, estoy profundamente convencido de que no sirvo para nada, pero no bien se presenta el peligro, poseo de todos modos la fuerza de un león… cierto es que una vez que ella esté libre tendré todavía alguna pena… Dulce es la pena de la melancolía; entonces

53. *Ibíd.*, p. 202. Y más adelante se lee: "Hay una parte de verdad en lo que dicen de la melancolía: que es la gracia de la pena, como la desesperación es su furia". *Ibíd.*, p. 316.

54. *Ibíd.*, p. 268.

55. *Ibíd.*, p. 270.

56. *Ibíd.*, p. 272.

57. *Ibíd.*, p. 272. En otro lugar expone: "Nuestras relaciones no pueden terminar en un matrimonio. ¿Por qué no? Porque yo estoy encerrado en mi melancolía. Yo lo sabía desde el comienzo, y pensaba que no tenía más que ocultarlo, así lo había comprendido, pero el matrimonio no es así… Para el matrimonio se necesita la bendición nupcial. ¿Qué es la bendición nupcial? Es la prestación de un juramento que obliga recíprocamente. Para una obligación recíproca se exige de cualquier modo un acuerdo recíproco. Pero ella no me comprende en absoluto. ¿Qué viene entonces a ser mi juramento? Un contrasentido. ¿Eso es una bendición? No, es una profanación". KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., pp. 362-3.

tendré paz, porque el que recuerda la melancolía, está tan bendito, apaciguado y feliz, como el sauce llorón movido por el viento de la tarde"[58].

Tal pesadumbre se hubiese atemperado si Kierkegaard hubiese tenido un confidente íntimo con quién comunicarla, pero no fue el caso: "Ahora veo claramente que mi melancolía me hace imposible tener un confidente, y sé muy bien, no obstante, que lo que la bendición nupcial exigiría de mí, es que ella lo fuera. Pero ella jamás lo hubiera sido, aun cuando yo me hubiera confiado enteramente, porque no nos entendemos el uno al otro. Eso se debe a que mi conciencia tiene una salida más. En el estado intermedio, que en el fondo es el de la vida cotidiana o el de la realidad, en el estadio intermedio en el que ella vive, como sin duda la mayoría de la gente, yo me vuelvo loco… Yo no quiero ni puedo huirla; debo, pues, soportar la idea; encuentro apaciguamiento en la religión, y sólo entonces soy libre y feliz como espíritu"[59]. De acuerdo con la tipología psicológica kierkegaardiana, el espíritu de Søren Kierkegaard vivía en un nivel superior al de su amada, en el espiritual o *religioso*. El tipo de vida de ella, en cambio, se puede caracterizar como encuadrado dentro del estadio *ético*. La distinción de planos entre ambos imposibilitaba su personal confidencia. Además, dada la finura interior de Kierkegaard, difícilmente podía encontrar algún confidente que le pudiese entender[60].

¿Fue culpable Søren Kierkegaard de su melancolía? Él mismo lo revela en la parte autobiográfica de la mencionada obra seudónima: "¿Soy culpable? Sí. ¿Cómo? Porque he comenzado algo que no podría realizar. ¿Cómo lo comprendes tú ahora? Comprendo ahora claramente por qué me era imposible eso. ¿Cuál ha sido entonces mi falta? No haberlo comprendido más pronto. ¿Cuál es tu responsabilidad? Cualquier consecuencia posible referente a su vida… ¿Qué puedes decir en tu descargo? El hecho que toda mi individualidad me inducía a reconocer es: que un

58. *Ibíd.*, p. 271.

59. *Ibíd.*, p. 382. He aquí otros pasajes afines: "Yo no puedo dirigirme a un confidente. Él no podrá pensar jamás mi idea melancólica con la misma pasión que yo, ni comprender por lo tanto que ella se vuelve para mí un punto de partida religioso". *Ibíd.*, p. 383. "Mi melancolía es para mí siempre mi punto de partida". *Ibíd.*, p. 384.

60. "Comencé por conocer a todos los tipos de hombres; sin embargo, nunca se me ocurrió que podría encontrar a un confidente en alguno de ellos". KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 103. "Yo no he tenido nunca un confidente". *Diario* (1847) ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 94.

hombre melancólico no debe torturar a su mujer con sus sufrimientos… ¿Qué consuelo tienes? El hecho de que, reconociendo mi falta, adivino además una Providencia en todo el asunto… ¿Cuál es tu esperanza? Que eso pueda ser perdonado, si no aquí, al menos en la eternidad"[61]. Para Kierkegaard, esta tristeza consistió en una enfermedad permanente e incurable durante su vida terrena. Según él, tal dolencia radicaba en su *fantasía*[62]. Sin embargo, si bien la imaginación forma ensoñaciones, la raíz del abatimiento que Søren Kierkegaard describe no nace en ese sentido interno, sino en el *corazón* o intimidad humana.

En la vivencia de esta tristeza espiritual Kierkegaard encontró precedentes en San Gregorio y en San Isidoro de Sevilla, pues, según ellos, la *acedia* es "la enfermedad típica del hombre que ha alcanzado el grado supremo de aislamiento (el humor) y describe maravillosamente el mal"[63]. Pero, más que característico de la Patrística, la acedia es –como se ha adelantado– el afecto negativo del espíritu que definió a algunos pensadores en la época de crisis de la Baja Edad Media[64]. Søren Kierkegaard acierta de lleno –como los autores bajomedievales– en vincular este afecto a la *soledad* (*Ensomhed*), porque ésta supone la negación de la persona. Efectivamente, si la persona humana es incomprensible aisladamente o sin vinculación personal de dependencia respecto del ser divino, asumir la soledad conlleva haber aceptado la carencia de sentido completo, pues ninguna persona humana puede dotárselo enteramente a sí misma. El sentimiento resultante de esta actitud que supone falta de energía vital no puede ser positivo y animante, sino lúgubre y tendente al progresivo pesimismo. Por eso Kierkegaard apreció que "no es sin un conocimiento profundo de la naturaleza humana el que los antiguos moralistas ponían la 'tristitia' entre los siete vicios capitales"[65]. Con todo, pensó que soportar en solitario ese continuo pesar era un sacrificio personal por los otros: "existen hombres destinados a ser sacrificados por los demás"[66]. Como se ve, si bien su intención –no cargar o apesadumbrar a

61. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 389.

62. "¿Cuál es mi enfermedad? La melancolía. ¿Dónde tiene su asiento? En la imaginación, y se nutre de posibilidades". *Ibíd*., p. 400.

63. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 73.

64. Cfr. HÖFFDING, H., *Humor als Lebensgefühl*, ed. de Goebel, O.R. Reisland, 1930.

65. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 173.

66. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 234.

los otros con su pena– era buena, como la salida en solitario de este atolladero existencial es inviable, la falta de esperanza y de felicidad que implica esta tesitura estaba pactada de antemano.

Si bien la tristeza fue el resultado de su soledad, a la vez, esa pesadumbre le impulsó progresivamente a su paulatino aislamiento, como Kierkegaard mismo advirtió: "cuando se encuentra en estos diarios míos que yo no he sentido nunca inclinación a la sociabilidad, esto es ciertamente verdad, pero es necesario entenderlo bien… Mi vida ha sido sufrimiento desde la primera edad, y el *pendant* de esto se llama de otro modo el placer de vivir, mi placer de vivir era el de poder esconder ese sufrimiento"[67]. Kierkegaard se veía a sí mismo más como un mártir cristiano que como un genio[68]. Mártir fue también por su débil dotación física y por su melancólico carácter psíquico; mártir por su severa concepción del ideal cristiano al que trató de ajustarse y, asimismo, 'un mártir del ridículo'[69], pues fue difamado por la prensa y su coetánea sociedad, prácticamente en su completa extensión, desde el vulgo a los altos estamentos eclesiásticos y civiles.

3. EL ASPECTO FÍSICO

"Delgado, delicado, débil, casi negado para toda condición física para poder incluso valer frente a los demás como un hombre completo; melancólico, sufriente de penas interiores y herido de muchas maneras en lo íntimo del alma: me fue concedida además una cosa, una inteligencia eminente, probablemente para que no estuviese completamente desarmado. Al fin de la niñez era consciente de mi inteligencia y que esa era mi

67. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55), ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 147.

68. "De lo que tiene necesidad nuestro tiempo no es de un genio (genios hemos tenido en abundancia) sino de un mártir". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 100. "Ser cristiano significa ni más ni menos, y propiamente ni más ni menos que ser mártir. Todo cristiano, todo verdadero cristiano es un mártir". *Ibíd*., p. 180. Su modelo humano de mártir fue Sócrates. Cfr. *Ibíd*., (1949), vol. 5 (1981), p. 191. Así comprendió Kierkegaard su propia vida: "Debo decir que mi vida es una especie de martirio". *Ibíd*., (1854), vol. 11 (1982), p. 86.

69. "Mi sufrimiento consiste propiamente en el martirio del rídículo". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 159.

fuerza frente a mis colegas mucho más fuertes”[70]. A esta carencia de energía vital hay que añadir una debilidad en un pie[71] y cierta malformación en la espalda que Haecker puso de relieve. Es manifiesto que cuando nos sentimos enfermos o físicamente débiles nuestro estado psíquico pierde altura, vitalidad, nos falta ánimo para llevar a cabo las normales tareas de la vida. Esto es así porque en nosotros se da cierta unión –aunque no perfecta– entre lo corpóreo y lo psíquico. Un dicho popular manifiesta este vínculo al decir que cuando el cuerpo se encuentra bien el alma baila; y viceversa: cuando el alma está en buenas disposiciones, el cuerpo se siente impulsado, arrastrado por ella. Si a Kierkegaard le faltaron las suficientes condiciones corpóreas, se puede entender que fuese más proclive a la falta de ánimo. Con todo, dado que la vinculación entre ambas dimensiones humanas no es armónica –aunque podría y debería serlo–, las carencias físicas no son causa ineludible de la tristeza espiritual. De modo que la raíz de ésta hay que buscarla en la intimidad, no en el cuerpo humano.

Haecker adujo que la obra de Søren Kierkegaard empezó a destacar a raíz del trabajo de P. A. Heiberg: *Søren Kierkegaard visto por fuera*; y asimismo los de F. Brandt y R. Magnussen, *La cruz especial*. En el primero se caricaturiza al pensador danés por su joroba; en el segundo se toma el título del libro de dicho defecto de la espalda. Para Haecker, como lo físico está vinculado a lo espiritual, lo exterior influyó en el interior en el caso de Søren Kierkegaard, es decir, en su estructura psicológica, en su pesimismo, incluso a pesar de su fe en Dios. También lo compara a Pascal diciendo que ambos actuaron ‘*bona fide*’. Con todo, ya se ha indicado que la tristeza sólo aparece en la intimidad humana cuando le abrimos libremente la puerta de ésta al mal, y no sólo al físico o moral, sino especialmente al personal, es decir, a la falta de sentido propio. En efecto, la tristeza íntima es el poso que deja en el interior la separación personal respecto de Dios, el único en el que nos podemos apoyar no sólo para descubrir progresivamente nuestro sentido personal, sino también para cambiar de signo todo mal: tanto al externo o físico como al manifestativo o moral, y, sobre todo, al interno o personal.

Zahle, un contemporáneo de Søren Kierkegaard, describió el aspecto de éste en su madurez: “Kierkegaard producía casi el efecto de una cari-

70. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 220.

71. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854) ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 129.

catura. Bajo las alas del sombrero, anchas y caídas, se veía su cabeza grande, con el recio cabello gris oscuro (antes había sido rubio), sus azules ojos llenos de expresión, el color pálido y amarillento de su rostro y las mejillas hundidas, con muchas y profundas arrugas en torno a la boca, que hablaba aunque estuviera callada. Tenía la cabeza un poco inclinada hacia un lado. Su espalda era un tanto corva. Bajo el brazo llevaba un bastón o un paraguas; su levita gris era ceñida e iba rígidamente abotonada en torno a su flaco cuerpo; las débiles piernas parecían vacilar bajo su peso, pero resistían mucho y le llevaban desde su cuarto de estudio hasta el aire puro, donde tomaba su 'baño de humanidad'"[72]. Pero de esta semblanza física no podemos deducir su melancolía interna. Si no fuese por las revelaciones de su estado interior del propio Kierkegaard, careceríamos de elementos de juicio para dirimir si tal situación de apesadumbramiento íntimo fue o no culpable, pues aunque sea verdad que la cara es el espejo del alma, y que a través de ella algo podemos intuir de las disposiciones íntimas, por tales manifestaciones externas no podemos saber con seguridad acerca de la culpabilidad interna de la tristeza, la cual anega la alegría, resta vigor a la esperanza, corroe la confianza con el ser divino y torna mortecino el amor personal, es decir, la aceptación de Dios y la donación a él. A esto se puede replicar que a Kierkegaard no le faltaron precisamente ni la fe, ni la esperanza, ni el amor divino, es decir, las virtudes teologales. Sin embargo, a esta réplica hay que responder que estas perfecciones divinas no se dan en la intimidad humana al margen del gozo y la paz personales; de modo que la carencia de éstos nos lleva a poner en tela de juicio la autenticidad de dichas perfecciones divinas, y nos debe llevar más adelante a dirimir si tales virtudes teologales de las que el mismo Søren Kierkegaard trató fueron suficientemente bien entendidas por él.

Con lo que precede no se quiere indicar que en la persona de Kierkegaard no prevaleciesen las dimensiones espirituales sobre las corpóreas, asunto que es indudable: "Verdaderamente yo no soy un hombre: yo soy demasiado espíritu"[73], escribió Kierkegaard en su *Diario*. Como se ve, esto supone la antítesis de la expresión nietzscheana 'no soy un hombre; soy la dinamita', elemento corporal que niega la pujanza del espíritu. Más adelante, en la aludida obra, Søren Kierkegaard añadió: "fuerte físi-

72. Tomado de HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 1956, pp. 195-6.

73. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 108.

camente yo no he estado nunca. Y en aquel tiempo (en 1848 durante la polémica con *El Corsario*) me acaeció un par de veces el sentirme muy vecino al pensamiento de la muerte”[74]. Lo que hay que recalcar de sus débiles fuerzas físicas es que las empleó enteramente en su considerable tarea de escritor, trabajando incluso por encima de sus posibilidades. En esto se encuentra en parangón con la vida de Nietzsche. Pero en el pensador de Copenhague, en oposición al de Röcken, esa constitutiva debilidad no fue impedimento para que se propusiese ideales cristianos, como él mismo lo confesó: “lo que represento en el fondo es la *detención* que quiere truncar la reflexión continua de generación en generación y establecer la cualidad cristiana”[75]. A ese empeño dedicó su vida. No obstante el predominio en él del espíritu sobre el cuerpo, esto no garantiza que la vida de su espíritu estuviese bien encaminada u orientada hacia su fin divino, pues de lo contrario esa amarga pena no hubiese sido constante compañera de su interioridad, pues no cabe felicidad radical al margen de Dios. En suma, la presencia de la tristeza en un espíritu humano impulsa a admitir que entre Dios y la persona triste se ha producido una separación artificial y libremente aceptada por parte del hombre.

El ideal cristiano tuvo dos facetas en la vida de Søren Kierkegaard: una ‘*destruens*’, eliminar la mentalidad filosófica hegeliana y la falsía del cristianismo oficial, la cual dota a la personalidad de Kierkegaard de un carácter netamente crítico, negativo (aspecto en el que también se da afinidad con Nietzsche); y otra, que él deseada que fuese ‘*construens*’: impulsar un cristianismo radical y auténtico. Ahora bien, si a pesar de sus críticas negativas, consiguió en buena medida la primera parte del ideal, no se puede decir otro tanto de la segunda, pues su concepción del cristianismo fue bastante negativa. En efecto, consideraba que ‘la contemporaneidad con Cristo es morir’, es decir, para él, la vida de Cristo, y consecuentemente la del cristiano, culmina en la muerte, no en la resurrección. En consecuencia, la lucha por alcanzar la segunda parte de su ideal también inyectó –como la primera– un pesimismo de fondo en su vida y en su obra. En suma, la visión cristiana de Kierkegaard es reductiva en diversos ámbitos. Si se admite que la religión cristiana es perfecta, pues quien la implantó, Cristo, es el mismo Dios, al que no se le puede atribuir imperfección, al ajustarse Kierkegaard vital y tenazmente a esa visión

74. *Diario* (1853) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 51.

75. *Diario* (1850) ed. cit., de C. Fabro, vol 7 (1981), p. 26.

suya reductiva del cristianismo, no extraña que la cadencia sentimental resultante en su propia existencia fuese sombría o falta de luz, pesarosa o desconsolada, abatida o desanimada, pesimista o melancólica.

Ciertamente el cuerpo de Kierkegaard era endeble, y a él hay que sumar una voz débil. Pero ésta era expresiva, y asimismo, su mirada era muy significativa para dar a entender tanto la aceptación espiritual como el desprecio. La debilidad física le hacía padecer, pero su espíritu controlaba que su corporeidad no trasluciese su constante apesadumbramiento. A medida que avanzó su vida, creció su debilidad, hasta el punto de escribir: "estoy tan débil que aún por la cosa más insignificante debo recurrir a la fuerza del espíritu"[76]. Con todo, también su vitalidad espiritual dejaba que desear. El único remedio que para ambas carencias personales advirtió Søren Kierkegaard fue la vida *post-mortem*: "la eternidad –escribió Hilarius Encuadernador, el seudónimo que Søren Kierkegaard otorgó al editor de su obra en parte autobiográfica– ha de curar también toda enfermedad; devolverá el oído al sordo, la vista al ciego, y la belleza del cuerpo al ser deforme, y por lo tanto, me curará también a mí"[77]. Por nuestra parte deseamos que así haya sido.

76. *Diario* (1949) ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 27.

77. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 400.

CAPÍTULO II
ELENCO DE SUS ESCRITOS Y SU TEMÁTICA

Los 42 años de la corta vida de Søren Kierkegaard fueron fecundos como escritor, pues comprenden 7 obras juveniles, 10 libros del llamado 'primer periodo', 2 del 'segundo', tal vez el más relevante filosóficamente hablando, y 23 del 'tercero'; en total: 42 trabajos de diversa envergadura, pues un tercio de sus obras son más bien extensas, como por ejemplo, *Aut-Aut* o el *Post-scriptum*; otro tercio, medianas, como *Temor y temblor* o *El concepto de angustia*; y el último tercio es de obras relativamente breves, como sus artículos de prensa o algunos de sus discursos edificantes, es decir, una especie de homilías cristianas que sacan punta a textos evangélicos centrales para que éstos puedan informar la vida cotidiana de los cristianos.

Quien se introduzca en la lectura de las obras de Kierkegaard se encontrará con que su modo de escribir no es breve y directo, sino espaciado e indirecto, con multitud de perífrasis y oraciones subordinadas, con carencia de aparato crítico en notas al pie de página. Se trata del típico estilo decimonónico, muy distinto del actual. Además, más que filosófico o de investigación, su lenguaje es el propio de un escritor ensayista. Søren Kierkegaard escribió mucho. En su *Diario*, en un apunte de 1838, aparece este ejemplar lema: "*Nulla dies sine linea*". En esto el escritor danés es un buen ejemplo de constancia en el trabajo. También lo fueron –e incluso en mayor medida– los pensadores clásicos. Téngase en cuenta, por ejemplo, que si se divide el volumen de escritos de Tomás de Aquino por el número de días hábiles de trabajo que dedicó a la producción de los mismos, sacamos en conclusión que escribió una página diaria, asunto factible, eso sí, si no se pierde la constancia diaria.

Según los conocedores de la lengua danesa, Kierkegaard tuvo un manejo muy dúctil y rico de este idioma, cosa que hace ardua la labor de

traducción de sus obras a otras lenguas. Se manejaba asimismo bastante bien en griego y latín, y se defendía en alemán, aunque de ésta lengua decía que no la poseía hasta el punto de formular palabras adecuadas en determinadas situaciones[1]. Su carga literaria es tan abigarrada en la mayor parte de sus obras, que en unas parece más un escritor que un filósofo; en otras, en cambio, más un predicador (un pastor protestante) que un pensador. De modo que los retazos filosóficos en esas obras se deben entresacar –como se ha adelantado– con paciencia y a cuenta gotas de entre sus farragosas páginas. Si se pregunta por qué Kierkegaard escribió tanto, hay que responder que llevó a cabo tan ardua e intensa tarea fundamentalmente para influir en su sociedad con afán de cristianizarla. Como para trabajar en orden a alcanzar este fin se le cerraron tanto las puestas de la academia universitaria danesa como las de la iglesia oficial de su país, y dado que su voz, palabra, aspecto físico y personalidad introvertida no acompañaban para llevar a cabo este menester, el mejor recurso que encontró fue entregarse de cuerpo y alma a la tarea de escribir y pulir reiteradamente sus escritos, cuidándolos hasta el detalle, seleccionando palabra por palabra.

Sus obras se suelen clasificar en cuatro épocas: a) *juveniles*; b) *primer periodo: de la estética al cristianismo*; c) *segundo periodo: de la especulación al cristianismo*, y d) *tercer periodo, o periodo religioso*. Con todo, el término ‘especulación’, con que se suele caracterizar a su ‘segundo periodo’, no es una palabra que cuadre con el pensamiento de Kierkegaard, pues él mismo la atribuye a la filosofía hegeliana, de la que es acérrimo oponente. A continuación se ofrecerá el elenco de sus obras encuadrándolas en estas etapas, siguiendo el orden temporal de su composición; al título y año de confección se añadirá una breve descripción del contenido de cada una de ellas, y lo más importante, difícil e inusual: claves de interpretación de la misma.

1. Cfr. KIERKEGAARD, S., *La répétition*, ed. de P. H. Tisseau, Paris, ed. Felix Alcan, 1933, p. 65.

1. OBRAS JUVENILES (1834-1843)

Conforman 7 escritos. La crítica posterior ha destacado más obras ulteriores de Kierkegaard, pero éste escribió, ya en 1839 (cuando apenas había compuesto las 4 primeras), que "generalmente los otros escritores aman menos los primeros escritos. Mi desgracia es en cambio preferirlos más a aquellos que compongo ahora"[2]. El elenco y temática de este periodo es como sigue:

1. Cuatro artículos de Kjoebenhavns Flyvende Post. En el primero, "Nueva apología de la naturaleza superior de la mujer"[3], Kierkegaard defiende que la historia muestra que siempre se ha considerado, al menos en parte, que la mujer tiene aptitudes superiores al varón. Resalta la elocuencia de las mujeres. Indica que son superiores en el espíritu porque dan argumentos irrebatibles. Añade que son más penetrantes e ingeniosas. Son asimismo superiores en estética y arte, que saben más del amor. Vaticina que en el futuro sobrepasarán al varón en el conocimiento de historia, teología y filosofía. En el segundo, "Las meditaciones matinales de Kjoebenhavnsposten nº 43"[4], afirma que ese nº concreto del periódico *Kjoebenhavnsposten* ha perdido su inocencia estética y política. En el tercero, "A propósito de la polémica de *Faedrelandet*"[5], denuncia que en el artículo se dice, entre otras cosas, que su adversario carece de buena fe. En el cuarto y último, "Al Señor Orla Lehmann"[6], defiende la libertad de prensa, y sale al paso de la opinión de este obispo, cuyo parecer sobre los artículos publicados por Kierkegaard son 'intempestivos', 'escandalosos'.

2. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839) ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 172.

3. KIERKEGAARD, S., 'Nueva apología de la naturaleza superior de la mujer', en *Oeuvres Completes*, vol. 1, Paris ed. de L'Orante, 1984, pp. 3-7. Cfr. sobre este tema: *Ibíd*., pp. 273-277.

4. KIERKEGAARD, S., 'Las meditaciones matinales de Kjoebenhavnsposten nº 43', en *Oeuvres Completes*, vol. 1, Paris ed. de L'Orante, 1984, pp. 9-15.

5. KIERKEGAARD, S., 'A propósito de la polémica de *Faedrelandet*', en *Oeuvres Completes*, vol. 1, Paris ed. de L'Orante, 1984, pp. 18-28.

6. KIERKEGAARD, S., 'Al Señor Orla Lehmann', en *Oeuvres Completes*, vol. 1, París ed. de L'Orante, 1984, pp. 29-39.

2. Nuestra literatura de prensa[7]. Se trata de una conferencia dada a la Asociación de los Estudiantes el 28 de noviembre de 1835. Después de hacer una recapitulación histórica y examen de artículos de prensa de los periódicos liberales *Kjoebenhavnsposten* y *Faedrelandet*, Kierkegaard indica que la 'idea'[8] debe determinar la forma y no a la inversa, y añade que la vida no es una cosa abstracta, sino altamente individual. Asimismo, que la forma es el nacimiento de la idea, pero que la vida no se nos da a través de la forma, sino al revés, la forma a través de la vida.

3. Papeles de un hombre todavía vivo[9] son varios escritos de 1838. El primero versa sobre el literato Andersen. En él indica que los escritores de la época prescinden del pasado, y que no deben enfadarse si en el futuro les sucede lo mismo a ellos. Asimismo describe la vida como algo más que una reunión o una suma de proposiciones retenidas en su impersonalidad abstracta, pues es más que la experiencia: es una certeza interior orientada a todas las preocupaciones del mundo y al cielo.

4. La lucha entre la vieja y la nueva cueva de jabón[10], un escrito de 1838, es un drama heroico patriótico breve. En él se aprecia que Søren Kierkegaard tenía tan gran aprecio por la literatura como por su patria.

7. KIERKEGAARD, S., 'Nuestra literatura de prensa', en *Oeuvres Completes*, vol. 1, París ed. de L'Orante, 1984, pp. 43-52.

8. Kierkegaard usa la palabra 'idea', al menos, con dos significaciones: a) Como entendiendo por ella la mentalidad, contenido o significado del pensar; no en sentido estricto como un solo concepto mental. b) Como sinónima de vocación personal, religión, vinculo con Dios, y ello tanto en sus obras seudónimas: "No sirvo para ser un héroe, pues no busco mi victoria, sino la de la idea, y por mi parte, estoy pronto a ser aniquilado". KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 364, como en las que él firma con nombre propio: "Se trata de comprender mi destino, de hallar una verdad que sea tal 'para mí', de encontrar 'la idea por la cual deseo vivir y morir". *Diario* (1834) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 39.

La 'idea', o también 'el ideal' está presente en otro autor escandinavo del siglo XIX: IBSEN. Cfr. de este dramaturgo, por ejemplo: *El pato salvaje*, Madrid, Aguilar, 1976. Cfr. respecto del influjo de Søren Kierkegaard en Ibsen : KEMP, P., "The précourseur de Henrik Ibsen", *Études Philosophiques*, 2 (1979), pp. 139-150.

9. KIERKEGAARD, S., 'Papeles de un hombre todavía vivo', en *Oeuvres Completes*, vol. 1, Paris ed. de L'Orante, 1984, pp. 63-112.

10. KIERKEGAARD, S., 'La lucha entre la vieja y la nueva cueva de jabón', en *Oeuvres Completes*, vol. 1, Paris ed. de L'Orante, 1984, pp. 113-135.

5. Predicación hecha en el seminario de pastoral[11]. Es un trabajo de 1841 basado en un texto de la carta de *San Pablo a los Filipenses* (I, 19-25), en el que el Apóstol indica que para él es preferible morir, dejar este mundo, y vivir para siempre con Cristo, pero es mejor permanecer vivo en beneficio de los cristianos a los que se dirige para edificarlos.

6. El concepto de ironía con constante referencia a Sócrates[12]. Se trata de su Tesis Doctoral, de 1841, un libro conformado por dos partes. En la Iª, 'La posición de Sócrates concebida como ironía', empieza ofreciendo 15 tesis[13], que son lo más significativo de esta parte, y en las que ésta se puede resumir. A ellas sigue una *Introducción* y tres *Capítulos*. La IIª Parte, 'Sobre el concepto de ironía', está compuesta asimismo por una *Introducción*, unas *Orientaciones*, y el estudio de la ironía según Sócrates, Slegel, Tieck y Solger. Termina exponiendo la verdad de la ironía. Al margen de la estructura en dos partes de esta obra, de las cuales la IIª es la más breve e interesante, hay que decir que en ella se nota en Kierkega-

11. KIERKEGAARD, S., 'Predicación hecha en el seminario de pastoral', en *Oeuvres Completes*, vol. 1, Paris ed. de L'Orante, 1984, pp. 137-151.

12. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000.

13. Las tesis son las siguientes: 1ª) "La semejanza entre Cristo y Sócrates consiste ante todo en la desemejanza". 2ª) El Sócrates de Jenofonte se limita a inculcar lo provechoso; no va más allá de la experiencia ni llega jamás a la idea. 3ª) Cuando uno compara a Jenofonte con Platón, se encuentra con que aquél quitó demasiado y éste agregó demasiado a Sócrates; ninguno de los dos encontró la verdad. 4ª) La forma interrogativa a la que recurre Platón corresponde a lo negativo tal como se da en Hegel. 5ª) La *Apología* de Sócrates presentada por Platón, o bien es espuria, o bien se explica de manera totalmente irónica. 6ª) Sócrates no sólo utiliza la ironía, sino que además se consagró a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella. 7ª) Aristófanes llegó a estar cerca de la verdad en su descripción de Sócrates. 8ª) En tanto que negatividad absoluta e infinita, la ironía es la más ligera y la más débil denotación de la subjetividad. 9ª) Sócrates arrojó a todos sus semejantes fuera de lo sustancial, como desnudos tras un naufragio, subvirtió la realidad, contempló la idealidad a distancia, la rozó pero no la poseyó. 10ª) Sócrates fue el primero en introducir la ironía. 11ª) En la actualidad, la ironía corresponde principalmente a la ética. 12ª) Hegel, al describir la ironía, prestó más atención a la moderna que a la antigua. 13ª) La ironía no es tanto una falta de sensibilidad, desprovista de las más tiernas emociones del alma, sino aspereza frente al hecho de que otro posea aquello que ella misma desea. 14ª) Solger no propuso el acosmismo movido por la piedad del espíritu, sino arrastrado por el resentimiento de no poder pensar lo negativo ni vencerlo por medio del pensamiento. 15ª) Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía.

ard un buen dominio de los diálogos platónicos[14]. Se advierte también que se maneja bien en griego, en latín y en alemán. Con todo, Søren Kierkegaard se lamenta en su *Diario* de haber caído en esta obra bajo el influjo de Hegel[15].

7. Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est[16] es una obra compuesta entre 1842-43. Juan Clímaco es el seudónimo (el mismo que en *Migajas Filosóficas* y el *Post-scriptum*) del que Kierkegaard se sirve para exponer ideas filosóficas contrarias a las que él personalmente sostiene, pues Juan Clímaco es un joven que comienza a filosofar como los modernos, con la duda[17], que dice no haber leído las obras de los grandes filósofos clásicos porque pensaba que eran difíciles y que su estudio requería años, así como que prefería pensar temas nuevos no tratados por aquéllos. Este comienzo y esta actitud le parecen a Søren Kierkegaard erróneos, pues en su *Diario* escribió: "he comenzado hace un año y me-

14. Cooper defiende que la lectura de los dialogos platónicos permite entender los tres estadios de la vida tal como los describe Kierkegaard. Cfr. COOPER, R.M., "Plato and Kierkegaard in dialogue", *Theology Today*, 31/3 (1974-5), pp. 187-198.

15. "Influido por Hegel y por todo el espíritu moderno, sin suficiente madurez para captar verdaderamente las cosas grandes, en cierto punto de mi tesis sobre la ironía, no he podido menos que notar como una imperfección de Sócrates el hecho de que él no tenía ojos para la totalidad, sino que consideraba los singulares sólo como unidades numéricas. ¡Oh, qué estúpido hegeliano fui! ¡Y, por otra parte, propiamente esta es la prueba de la gran fuerza de Sócrates como moralista!". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 107. Hèlène Polotis estudia este tema en su artículo "'Socrate, fondatorem de la morale', ou Kierkegaard commentatorem de Hegel et historien de la philosophie", *Autour de Hegel*, Dagognet, F., et alt. (eds.), Paris, Vrin, 2000, pp. 365-378.

16. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, Barcelona, Alba, 2008. En esta edición Javier Teira Lafuente recoge, en el *Prefacio*, la biografía de Kierkegaard.

17. El enunciado *De omnibus dubitandum est*, que Johannes Climacus escuchó a los demás "iba a desempeñar un papel decisivo en su vida", KIERKEGAARD, S., *Ibíd*., p. 48, pues "este enunciado se convirtió en un cometido para su pensamiento… Trató entonces de de tomar conciencia de la relación entre aquel enunciado y la filosofía", *Ibíd*., p. 49. Desde ese momento "dio comienzo entonces a sus operaciones y confrontó enseguida las tres afirmaciones principales que había oído respecto a la relación del enunciado con la filosofía. Estos tres enunciados rezan así: 1) La filosofía comienza con la duda; 2) Uno tiene que haber dudado para llegar a filosofar; 3) La filosofía moderna comienza con la duda". *Ibíd*., 56. "Insistía en la idea de que la filosofía moderna había comenzado en virtud de una consecuencia necesaria. Concluyó entonces que el comienzo de la filosofía moderna tenía que ser un comienzo esencial para la filosofía". *Ibíd*., p. 59. Si se acepta que dudar es filosofar, son compatibles los tres postulados.

dio a hacer un tratado: *De omnibus est dubitandum*, que es mi primera tentativa de una breve historia especulativa. El concepto de que me he servido es el error. Es lo que hace Aristóteles. Hasta ahora yo no había leído nada de él, sino sólo un poco de Platón. Los griegos son todo mi consuelo. Al diablo esta maldita habilidad de mentir, que ha entrado en la filosofía con Hegel”[18].

Como se puede apreciar, el sabor crítico de sus escritos fue incrementando con el tiempo. Este ‘*in crescendo*’ de escritura hostil indica que si bien el talante inicial de Kierkegaard no era polémico o combativo, sino más bien edificante en los ámbitos que trabajaba, estética, ética y religión, con acusada ejemplificación práctica en dichos terrenos, en la medida en que fue rebatido e increpado social y públicamente, fue tornándose irónico, mordaz, hiriente y, por fin, abiertamente crítico, actitud que adoptó de cara a la propia defensa. Sólo en lo primero, la fina ironía, continuó a su clásico y querido maestro; Sócrates, siendo en lo último, la cadencia negativa que acarrea la crítica, más bien un escritor de perfil moderno.

2. PRIMER PERIODO (1843-1845). DE LA ESTÉTICA AL CRISTIANISMO

Esta etapa, transida de materia ética, está conformada por 10 escritos, cuyo elenco, temáticas y claves hermenéuticas son las siguientes:

1. O lo uno o lo otro[19]. Es un libro de 1843 firmado bajo el seudónimo de Víctor Eremita y conformado por dos amplias partes. El hilo conductor de las dos es el *amor*. Søren Kierkegaard opone al amor novelesco el amor ético. Lo estético en el hombre es aquello que él inmediatamente es; lo ético, fruto de ardua conquista, es aquello a través de lo cual llega a ser. Es un libro que le costó escribir menos tiempo (sólo 11 meses) que

18. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 109.

19. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, I, Madrid, Trotta, 1997. Esta obra también se suele titular como: *Aut-Aut*; *O bien, o bien*; *La alternativa*. Según Rafael Larrañeta, en la *Presentación* del libro cuya edición cotejamos, éste es no sólo el primer libro de Kierkegaard, sino también el mejor. Por su parte, Darío González señala en la *Introducción* que lo estético es lo inmediato y lo ético la reflexión.

los posteriores, y que fue mejor recibido por el público. En su *Diario* escribió sobre él: "he llamado a la obra *Aut-Aut* y he tratado en el prefacio de explicar qué cosa entiendo por este título… Todo hombre experimenta en su vida un *Aut-Aut*… El que dice: la obra es un *Aut-Aut*, realiza el título entero"[20]. Y más adelante, en el mismo escrito, añadió: "en *Aut-Aut* el esteticismo era un presente en lucha con la ética: el momento ético estaba dado por la 'elección' con la que se sale de la estética. Por esto, no había más que dos estadios en la vida, y la victoria del Asesor era absoluta, incluso el libro termina con un sermón y con la observación de que 'sólo la verdad que edifica es para mí la verdad' (la interioridad, punto de partida de mis discursos edificantes)"[21].

A este libro se le suele denominar 'La alternativa', o simplemente, 'Alternativa', como la designaba el propio autor. En su obra *Post-scriptum* Kierkegaard escribió respecto de esta publicación: "*O lo uno o lo otro*, cuyo título ya es indicativo, permite que la relación existencial entre lo estético y lo ético tenga lugar en una individualidad existente. Tal es desde mi punto de vista la polémica indirecta del libro contra la especulación, que es indiferente para la existencia. El hecho de que no haya ningún resultado y ninguna decisión definitiva es expresión de la verdad como interioridad y, de esta manera, tal vez una polémica contra la verdad en cuanto saber"[22]. Se puede sostener, por tanto, que en esta obra seudónima, aunque Kierkegaard no defienda ni el amor estético ni el ético, porque él personalmente busca aferrarse al amor cristiano, con todo, aparecen ya algunas de sus tesis propias, por ejemplo, la crítica a la filosofía especulativa, la defensa de la existencia humana, la preferencia de la praxis existencial a la teoría, y el encarar la verdad como interioridad.

En el *Apéndice* final del *Post-scriptum* Søren Kierkegaard añadió: "En *O lo uno o lo otro* soy tan poco, precisamente tan poco, Víctor Eremita como el Seductor o el Juez. Él es el pensador subjetivo poéticamente real que de nuevo aparece en *In vino veritas*"[23]. Con todo, en su texto autobiográfico *Punto de vista* (1848) Kierkegaard se asimila a sí mismo a

20. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1844), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 109.

21. *Diario* (1844-45), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 148.

22. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 252. A partir de ese párrafo explica con esa clave todo el libro.

23. KIERKEGAARD, S., 'Primera y última explicación', *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

Víctor Eremita, pues confiesa: "*Alternativa*. Fue una catarsis poética que, sin embargo, no anduvo mucho más allá de la ética. Personalmente, yo estaba muy lejos de desear encaminar el curso de mi existencia hacia la cómoda situación de un matrimonio por amor a mí mismo, puesto que religiosamente me hallaba ya en el claustro; idea que se encuentra oculta en el seudónimo Víctor Eremita. Esta es la situación; hablando en sentido estricto, *Alternativa* fue escrito en un monasterio"[24]. Más adelante, en dicha obra, añade: "Si alguna vez he disfrutado del favor del público, ha sido a los dos o tres meses de la publicación de *Alternativa*… y la empleé al servicio de la verdad para introducir mi categoría 'el individuo'"[25].

Por otro lado, en su trabajo posterior *El instante* declaró que el título *O lo uno o lo otro* se refiere a la opción entre ser cristiano sin componendas o lo contrario. Por otra parte, en su *Diario* íntimo Kierkegaard añadió: "*O lo uno o lo otro* y *Diario de un seductor*, especialmente, han sido escritos para 'ella' (Regina Olsen), para apartarla de mí"[26]. Y más adelante se lee: "*O bien… o bien…* El segundo *bien* nunca lo he recorrido. Señalé al matrimonio como al segundo *bien*, pero el matrimonio no fue el segundo *bien* de mi vida: he sobrepasado con mucho el primer *bien*"[27]. En suma, este pensador religioso nos transmite a través de este trabajo que el matrimonio es el ordinario avance en seriedad ética sobre la caleidoscópica y superficial vida estética que conlleva el amor mundano, aunque él personalmente se sitúe ya por encima del plano ético del amor matrimonial, a saber, en el estadio religioso de entrega exclusiva al amor divino. Si analizamos la obra por partes y subapartados cabe indicar que:

La Iª Parte del libro comprende los siguientes apartados:

1º. *Diapsálmata* (*ad se ipsum*). Se trata de fragmentos a modo de aforismos.

24. KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1988, p. 24.

25. *Ibíd.*, p. 26. Para Höffding, en cambio, la categoría kierkegaardiana del 'individuo' aparece por primera vez en el prólogo a los 'Dos discursos edificantes' de 1843, posteriores a *La Alternativa*. Cfr. su libro: *Sören Kierkegaard*, Madrid, Revista de Occidente1949, p. 137. A mi modo de ver esa categoría ya está en *El concepto de ironía*.

26. "El *Diario de un seductor* fue escrito adrede para apartarla, y de ahí la mucha angustia que me costó su publicación". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 62.

27. *Ibíd.*, (1852) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 359.

2º. *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical*. Este texto, el más largo de esta parte, versa sobre la naturaleza de la música para expresar lo erótico[28]. En ella Kierkegaard explica las obras de arte inmortales de acuerdo con las clásicas categorías de 'materia' y 'forma'. Frente a la tesis ordinaria, sostiene que el lenguaje es el medio más concreto, mientras que la música es el medio más abstracto, por ser el más alejado del lenguaje. Sin embargo, desde el planteamiento aristotélico podemos sentar la tesis contraria, pues el lenguaje, por derivar del pensamiento, funciona –como aquél– en régimen de universalidad, mientras que la música, más vinculada a los sentimientos sensibles, sigue –como éstos– la pauta de la particularidad.

3º. *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno* (publicado en algunas ediciones bajo el título de *Antígona*). Se trata de un contraste entre la tragedia griega y la moderna. Acierta Kierkegaard en la distinción radical entre ambas formas dramáticas, pues la clásica pone el centro de atención en un único personaje, intentando buscar y desvelar su sentido personal, mientras que la moderna, cuyo protagonista no es necesariamente un sujeto particular sino más bien un pueblo o colectividad, suele pactar con la falta de sentido de los drásticos acontecimientos a la par que se ceba en la consecuente desesperación de los personajes.

4º. *Siluetas*. Este ensayo se centra en la pena que padecen tres personajes femeninos que han sufrido engaños amorosos[29], comparando similitudes y distinciones entre ellas. Kierkegaard eligió seguramente como protagonistas a tres mujeres porque advirtió que en ellas el amor no sólo aflora más y es más englobante de las diversas dimensiones humanas que en los varones, sino que también es más radical y patente la aversión que ellas albergan tras el repudio afectivo recibido. Esta radicalidad, en sintonía con el adagio latino '*mulier, aut amat aut odiat, tertium non datur*', le sirve al escritor danés para intentar recalar en la intimidad amorosa personal tras discernir el amor personal de la pasión sensual.

5º. *El más desdichado*. Es un texto en el que Kierkegaard parte narrando un suceso: unos ingleses descubrieron en una tumba el epitafio 'El

28. Para Kierkegaard la música es el 'universal concreto' hegeliano. Dice admirar la música de Mozart, en concreto su opera *Don Juan*. Piensa que esa música es inmortal, que le lleva a estremecerse en su ser, a haber amado, el único pilar que ha impedido que todo se hunda en su vida.

29. María Beaumarchais de la obra *Clavijo* de Goethe, Elvira de la obra *Don Juan* y Margarita del *Fausto*.

más desdichado'. Abrieron el féretro y no encontraron restos del cadáver. Este hecho denota que el más desdichado es aquél que no puede morir, para poner así fin a su dolor[30]. En efecto, más desventurado que aquel cuyos restos mortales manifiestan que su vida ha sido miseria, es aquél otro del que ni siquiera eso se puede advertir, a falta de cadáver. Esto parece una alusión a la falta de sentido. No se trata, pues, de una referencia positiva, como la que los estados profieren al 'soldado desconocido', la cual, aunque impersonal –sin nombre ni apellidos–, es de carácter honorífico, sino más bien una indicación a la gente sin nombre, es decir, a quienes viven la existencia sin sentido personal. Como Kierkegaard admite por fe la vida futura, la desgracia de estas gentes es imperecedera, permanente, superior por tanto a la que vivenciaron durante la presenta situación existencial. El no poder morir en su caso es peor que el morir que pone fin a su sórdida existencia.

6º. *El primer amor, comedia en un acto de Scribe*, traducida por J. L. Heiberg. Aparte de la larga introducción al texto, Kierkegaard aporta una amplia crítica estética a dicha obra[31]. En ella describe la categoría de 'la ocasión', instante incomprensible desde dentro de la especulación del sistema idealista, el cual pretende ser omnicomprensivo, porque tal categoría supone un cambio, una excepción a los acontecimientos históricos reglados por lógica del sistema.

7º. *La rotación de los cultivos*. Se trata de una imagen para combatir el tedio, tema que Kierkegaard describe en este trabajo. En el fondo se

30. "El sepulcro estaba vacío, para indicar que el más desdichado es aquél que no puede morir, que no puede dejarse caer dentro de un sepulcro". KIERKEGAARD, S., 'El más desdichado', en *O lo uno o lo otro*, I, ed. cit., p. 233. "¿Qué otra voz es tan lisonjera como la del desdichado, tan embaucadora como la del desdichado cuando habla de su propia desdicha?". *Ibíd.*, p. 233. ¿Qué es la vida sino demencia, la fe sino locura, la esperanza sino un aplazamiento y el amor sino vinagre en la herida?". *Ibíd.*, p. 241.

31. He aquí algunos breves pasajes significativos al respecto: "La ocasión es de la mayor importancia en cualquier producción, pues es ella la que, en rigor, hace inclinar la balanza con respecto al verdadero valor estético de la misma". KIERKEGAARD, S., 'El primer amor', en *O lo uno o lo otro*, I, ed. cit., p. 247. "La inspiración y la ocasión son inseparables". *Ibíd.*, p. 249. "La ocasión es una categoría de la finitud y resulta imposible para el pensamiento inmanente aprehenderla, pues es demasiado paradójica para ello. Esto se percibe también en el hecho de que lo que surge de la ocasión es completamente distinto de la ocasión misma, lo cual es absurdo para cualquier pensamiento inmanente. Pero por eso es la ocasión la más entretenida, la más interesante, la más importante de todas las categorías". *Ibíd.*, pp. 249-250. "Quien escribe no habla". *Ibíd.*, p. 256.

trata de una crítica aguda al estilo de vida superficial o estético, el cual pretende combatir el aburrimiento existencial buscando novedades placenteras por medio de multiplicidad de combinaciones con los medios finitos de que se dispone al alcance de la mano. Esta crítica kierkegaardiana es punzante, porque tal combinatoria, lejos de eludir el tedio, lo consagra, ya que, en rigor, no logra una forma de vida mejor, sino que se obceca en la que se tiene y que no es felicitaria. Y, por si fuera poco, con el tiempo aparece el cansancio, la fatiga vital, corporal, y la angustia personal ante la falta de solución.

8º. *Diario de un seductor*[32]. Esta es la parte más importante del libro *O lo uno o lo otro*, como el mismo Kierkegaard manifestó en su *Diario*: "*Aut-Aut*, es especialmente el *Diario de un seductor*, lo he escrito para ella (Regina Olsen[33]), para desvincularla de mí"[34]. Si en los relatos precedentes Kierkegaard critica y se desmarca personalmente de la vida estética, en éste se separa de la vida simplemente ética que es carente de realce religioso, es decir, sin apertura cristiana a la trascendencia divina. Dado que el estadio religioso fue lo primordial en su propia vida, estima que este trabajo, en el que expone su progresivo distanciamiento del estadio

32. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario de un seductor*, Madrid, Espasa Calpe, 2000. En el *Prólogo* Kierkegaard explica, bajo seudónimo, la ordenación de los trabajos: "los papeles de A (Primera Parte) contienen una multitud de indicaciones de una concepción estética de la vida… Los papeles de B (Segunda Parte) contienen una concepción ética de la vida. El título que he escogido expresa precisamente esto". *Ibíd*., p. 38.

33. Sobre este problema P.A. Urbina ha escrito en castellano una obra de teatro dramática: *Søren Kierkegaard. El seductor*, Sevilla, Ed. Católica, 1975.

34. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 203. Cfr. asimismo: *Ibíd*., (1853) vol. 10, p. 50. Compuesto por el diario de un seductor llamado Johannes, al que preceden cuatro cartas breves de la seducida: Cordelia. Juan intenta conquistar a Cordelia ganándose primero la confianza de su tía y la de su amigo, que es el pretendiente de Cordelia. Juan se va haciendo ante las mujeres un personaje cada vez más interesante, romántico, caballeroso, hasta el punto que cuando su amigo Eduardo se declara a Cordelia, ésta no lo acepta porque ya ha centrado su atención en Juan. En el diario aparecen las diversas tretas y sentimientos estudiados con los que Juan conquista a Cordelia, así como las cuidadas cartas que éste le manda. A la par, aparecen comparaciones entre Cordelia y otras muchachas a las que Juan ha conquistado precedentemente. Cuando éste se declara a Cordelia, ésta le anima a que le pida su mano a través de la tía, pero como Juan ya se ha ganado con tiempo y esfuerzo la confianza de la tía, ésta accede. Tras la conquista viene el progresivo alejamiento. En suma, se trata de la descripción 'estética' de la conquista amorosa de una mujer, pues la vida de este seductor es un ejemplo más de vida estética.

ético a la par que su paulatino afianzamiento en el religioso, lo considera más nuclear que los precedentes.

La IIª Parte del libro la conforma la conocida obra *O lo uno o lo otro*. *Un fragmento de vida*[35]. Este segundo volumen está compuesto por tres apartados:

1º. *La validez estética del matrimonio*. Este trabajo está escrito a modo de carta larga a un lector que se supone un mero observador. En la obra el seudónimo afirma: "mi tarea consiste en dos cosas, a saber, mostrar la importancia estética del matrimonio, y mostrar cómo lo que éste tiene de estético puede ser resguardado pese a las múltiples dificultades de la vida"[36]. Kierkegaard subordina la estética matrimonial a la ética, en la que los conyuges encuentran la felicidad humana en su vida de correlación ordinaria.

2º. *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*. Este escrito, compuesto a modo de carta larga a un amigo que defiende la vida estética frente a la ética, se centra también en el matrimonio. Es el más filosófico de las dos partes de este libro. El equilibrio entre estética y ética no consiste en dotar de igual importancia a ambas, sino en poner al servicio de la ética la estética, es decir, en saber supeditar lo inferior a lo superior.

3º. *Ultimátum*. Es un escrito breve, también a modo de carta, en el que Kierkegaard comenta esta sentencia: "lo que hay de edificante en el pensamiento de que, con respecto a Dios, siempre estamos en el error"[37]. Más adelante añade: "respecto de Dios siempre estamos en el error; ese pensamiento detiene la duda y alivia su inquietud, alienta e inspira tu acción"[38]. En esta máxima subyace la mentalidad kierkegaardiana de que el conocer natural humano es constitutivamente imperfecto para corresponderse con Dios, no en el sentido de que el tema divino, obviamente, sea siempre superior al método noético humano que busca alcanzarlo, sino de que naturalmente dicho método no es apropiado, o si se quiere, que cualquier propuesta suya al respecto es siempre errónea. Como se verá, esta falta de confianza en la capacidad natural del conocer humano

35. Cfr. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro*, II, Madrid, Trotta, 1997.

36. *Ibíd.*, p. 17.

37. *Ibíd.*, p. 304.

38. *Ibíd.*, 315.

para alcanzar la trascendencia divina –hipótesis aceptada sin justificación desde la crisis filosófica de la Baja Edad Media, y tesis asimismo presente en toda época de aguda crisis filosófica– es compatible con el fideísmo y con la consecuente acidia o tristeza espiritual.

2. Dos discursos edificantes. Se trata de un trabajo de 1843. En su libro posterior *Punto de vista* (1848), Kierkegaard escribió respecto de esta obra que: "aunque la *Alternativa* atrajo toda la atención y nadie se dio cuenta de los *Dos discursos edificantes*, este libro denotaba, sin embargo, que el escritor era un escritor religioso, el cual, por esta razón, nunca había escrito nada estético, sino que había empleado seudónimos para todas sus obras estéticas, mientras que los *Dos discursos edificantes* eran del Maestro Kierkegaard"[39]. Søren Kierkegaard se consideró a sí mismo un escritor religioso desde el inicio de su producción, sólo que en unas obras habló abiertamente del cristianismo en orden a edificar al hombre ya cristiano, mientras que en otras, en las que no trató explícitamente del tema religioso, ofreció a la consideración del lector otros asuntos –estéticos o éticos– de tal modo que éste pudiese experimentar vivencialmente una insatisfacción respecto del planteamiento trascendentalmente aséptico de ellos y, como reacción frente a esa actitud, pudiese abrir campo en su vida hacia al ámbito religioso.

3. La repetición. Es un escrito de 1843 cuyo subtítulo dice así: *Ensayo de experiencia psicológica*. El autor usa el seudónimo Constantin Constantius. En otro lugar Kierkegaard escribió de este libro: "en él no se enseña nada, ni de lejos, y esto es justamente lo que yo quería, pues, en efecto, la desgracia de nuestra época reside a mi modo de ver en que se ha conseguido saber muchas cosas, pero se ha olvidado qué es existir y qué es interioridad"[40]. 'Repetición' (*Gentagelse*) denota la realidad, lo

39. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, ed. cit., p. 16.

40. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 262. A pesar de esas afirmaciones del autor, un traductor de esta obra al francés escribió: "*La repetición* manifiesta el momento esencial de la vida de Kierkegaard; este libro es la clave de su obra" (se refiere al apartarse de Regina y el entregarse a la 'idea'). Cfr. *La répétition. Essai d'experience psychologique*, ed. P.H. Tisseau, Paris, Felix Alcan, 1993, p. 17. Para el pseudónimo Constantin Constantius, en este trabajo, no hay que entender la vida como esperanza, ni como recuerdo, sino como *repetición*, el pan cotidiano que logra la belleza de la vida. Cfr. *Ibíd*., p. 27. Más adelante escribe: "hay razón en no buscar la solución en la filosofía griega, ni tampoco en la moderna, pues los griegos escogieron el volver a llegar sin que su conciencia se inquietase; en cuanto a la filosofía moderna, es inerte… La repetición, al contrario, es y deviene una trascendencia". *Ibíd*., p. 123. Algún comentador considera que

serio de la vida, lo cotidiano, lo opuesto al caleidoscópico fluir temporal en que vive el esteta[41]. En su *Diario* añadió: "la repetición es una categoría religiosa. Por esto Constantin Constantius no puede ser otro. Es inteligente, ironista, combate lo libidinoso, pero sin advertir que allí también se ensucia él. La primera fórmula de esta libídine es amar el cambio; la segunda, cercar la repetición pero salvando la propia independencia, sin querer sufrir. Por eso Constantin tropieza en su propio descubrimiento, y es el joven que va más allá"[42]. Al final de su *Diario* Søren Kierkegaard indicó: "uno de los seudónimos ha escrito un librito con el título *La repetición*, en el que niega que exista la reiteración. Sin estar propiamente en un sentido más profundo de acuerdo con él, yo puedo muy bien pensar que existe una repetición; sí, que es una verdadera fortuna que exista una repetición, porque se dan casos y situaciones en que la repetición es absolutamente necesaria"[43].

Como otros escritos kierkegaardianos, éste, a pesar de que sea seudónimo, es en buena medida autobiográfico, pues en él Søren Kierkegaard expresa su melancolía, su crítica a las representaciones estéticas del Berlín que él visitó en su primer viaje[44], en especial el de uno de sus teatros, el Königstädter Theater. Los pasajes de este trabajo son tanteos de escritor en los que muestra el tenor de su vida de desconocido emigrante y su estado psicológico nostálgico. En ellos la filosofía está completamente eclipsada bajo las quejas sentimentales de su 'corazón enfermo', de su 'alma sumergida y moribunda', en alguna de las cuales el autor se

en esta obra hay una mezcla de recuerdos personales de Kierkegaard y de ideas filosóficas. Cfr. SUANCES MARCOS, A.M., *Op. cit*., p. 189.

41. "El esteta vive el momento, pero cada momento es distinto a los anteriores y a los posteriores, no encuentra ninguna relación entre ninguno de los átomos del continuo fluir temporal", GOÑI ZUBIETA, C., *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, Barcelona, PPU, 1996, p. 80.

42. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1842-44), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 88.

43. *Diario* (1853-55) ed cit., de C. Fabro, vol. 12 (1982), p. 88.

44. Que esta obra es autobiográfica lo declara el mismo Søren Kierkegaard en su diario: "El viaje de C. Constantius a Berlín no es un hecho fortuito: desarrolla principalmente su simpatía por el 'Possen' (farsa popular alemana) y alcanza el extremo del humorismo". *Diario* (1842-44) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 97.

compara al sufriente Job[45]. Para Kierkegaard, el sentido de este sufrimiento radica en que es una '*prueba*' divina, cuyo estudio no depende de ninguna ciencia del mundo. En esto acierta el doliente escritor danés, porque el dolor sólo adquiere sentido completo si se vive en vinculación con el ser divino, pues, por ser Dios la Verdad entera, es el único al que no puede anegar la negatividad que comporta el dolor. Más aún, el ser divino es el único que puede cambiar de signo al dolor. La 'repetición' toma el nombre precisamente del final de la historia de Job, en la cual este personaje recibe de Dios el doble de lo que primero tenía y que más tarde perdió[46]. De modo semejante, tras el matrimonio de Regina con Federico Schlegel, Kierkegaard declara de sí mismo que en vez de haber perdido a la amada, ha ganado el doble, pero no en el plano sensible, sino en el del espíritu[47], porque tras haber optado exclusivamente por Dios, advierte que nada ha perdido, ya que el ser divino es la plenitud del amor, de la felicidad.

Por lo demás, adviértase que, de ser verdad lo que afirman algunos intérpretes (siguiendo alguna afirmación del propio Kierkegaard), a saber, que en las obras seudónimas no comparece en absoluto el propio pensamiento de Søren Kierkegaard, cabe preguntar ¿por qué ésta obra –que es seudónima– es en buena medida autobigráfica? Y, asimismo, ¿por qué es comúnmente aceptado que Job es modelo de vida para el pensador danés, si este modelo aparece en esta obra seudónima[48]?

45. La comparación es debida a que este personaje veterotestamentario "se sabe inocente y puro en el fondo de su corazón, donde lo sabe a la vez con el Eterno; no obstante, todo el mundo le refuta". KIERKEGAARD, S., *La répétition*, ed. cit., p. 159.

46. Cfr. *Ibíd.*, p. 167.

47. "Soy de nuevo yo mismo, tengo aquí la repetición, comprendo todo, y el mundo me parece más bueno que nunca… Soy de nuevo yo mismo… La discordia de mi ser ha cesado… ¿No es esto una repetición? ¿No he recibido el doble? No me he recubierto de tal manera que debo sentir el doble la significación? ¿Y qué es una repetición de bienes terrestres, indiferentes a la mirada del espíritu, si se la compara a una repetición semejante?… Sólo la repetición espiritual es posible aquí, aunque no sea jamás tan perfecta en la temporalidad como en la eternidad, que es la verdadera repetición… Pertenezco a la idea". *Ibíd.*, pp. 180-183.

48. Tal modelo también aparece en el discurso edificante kierkegaardiano 'El Señor lo dio, el Señor lo ha quitado, loado sea el nombre del Señor'.

4. Temor y temblor[49]. Este trabajo de 1843 lleva por firma el seudónimo Johannes de Silentio. El nombre indica que hay algunos temores que –como advirtieron los pensadores medievales– hacen enmudecer. Se trata de una de las obras más célebres de Kierkegaard, la cual se centra en la figura de Abraham, para escrutar la índole de su fe en Dios, contraria incluso a la ley natural de no sacrificar a su propio y único hijo Isaac. En su *Diario* Søren Kierkegaard escribió respecto de este trabajo: "como lema para *Temor y temblor* debería quedar 'Lo escribí' – '¿Para quién?' – 'Para los muertos, por aquel que tu ames en el pasado' – '¿Queréis leerme ahora?' – 'No'". Y más adelante añade: "Después de mi muerte verán que basta con *Temor y temblor* para hacer inmortal un nombre de escritor. Será leído y también traducido a lenguas extranjeras, y horrorizará por el tremendo *pathos* que contiene… ¡Ningún libro es tan serio como ese! Era la auténtica expresión del horror"[50]. La 'profecía' kierkegaardiana se ha cumplido con creces, pues es uno de sus libros más divulgados y traducidos, y también es verdad que contiene una carga ingente de sentimiento negativo espiritual.

En el *Apéndice* del *Post-scriptum* Søren Kierkegaard escribió de esta obra: "En *Temor y temblor* soy tan poco, precisamente tan poco Juan de Silentio como el caballero de la fe que describe, y a su vez justamente tan poco el autor del prefacio del libro, que son las líneas individuales de un pensador subjetivo poéticamente real"[51]. Pero esto último no significa que Kierkegaard no se reconozca en modo alguno en su obra, sino que, aunque se considera inferior a la mentalidad que exponen sus personajes, sin embargo, él se sitúa en la misma línea, o por lo menos, desearía estarlo. De lo contrario, por tratarse de una obra seudónima, habría que pensar que nada de lo que en ella se relata responde en verdad a la mente del autor. Pero téngase en cuenta que la clave de esta obra es la superioridad de la fe religiosa respecto de la ética. Además, la fe que se expone es '*quia absurdum*', perspectiva distintiva de Søren Kierkegaard, la cual también comparece de modo claro en sus discursos edificantes, firmados con su nombre propio. En efecto, en su trabajo "*El que ruega rectamente,*

49. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. de V. Simón Merchan, Madrid, Editora Nacional, 1975. En la *Introducción*, V. Simón describe el contexto histórico y cultural de Dinamarca en el tiempo de Kierkegaard. También resume la biografía de Søren Kierkegaard.

50. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 302.

51. KIERKEGAARD, S., 'Primera y última explicación', *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

combate en la plegaria y vence al vencer Dios", un discurso edificante de 1844 (un año posterior a *Temor y temblor*) se lee: "la fe sólo lee al entendimiento como en un discurso oscuro"[52], tesis netamente fideísta. Esta perspectiva la defiende, asimismo, en su *Diario*: "el absurdo, o actuar en virtud del absurdo, es por lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios"[53]. Este postulado es efectivamente fideísta porque, como se verá, la fe sobrenatural es, ante todo, un nuevo modo de conocer; más exactamente, la elevación del superior conocer natural humano: el personal o íntimo.

5. Dieciocho discursos edificantes[54], de 1843-44, conforman un solo libro. Todos poseen contenido religioso, cristiano, y están concebidos como sermones para edificar y exhortar a los cristianos. Todos ellos son extensos, incluso cabe juzgarlos de farragosos, pues contienen ideas de fondo menos claras y directas. El libro se compone con los siguientes grupos de discursos:

a) *Dos discursos edificantes* (1843), los cuales son 'La expectativa de la fe', 'En el año nuevo', por un lado, y 'Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba', por otro. Nótese, en el primero, la relevancia que otorga Kierkegaard a la fe sobrenatural y, en sintonía con esto, pero en el segundo, la explicación que otorga al sentido de la vida humana como don divino, lo cual marca una neta oposición con las ordinarias teorías filosóficas de su época, que no explicaban la existencia humana desde la perspectiva divina, sino desde un punto meramente natural, o por mejor decir, propio del naturalismo.

b) *Tres discursos edificantes* (1843), dos de los cuales se titulan: 'El amor ha de cubrir multitud de pecados'; y el tercero, 'La confirmación en el hombre interior'. El centro temático de los dos primeros lo ocupa otro de los asuntos más queridos a Søren Kierkegaard, el amor, en el que suele distinguir una faceta humana, *ética* podríamos decir, vinculada sobre todo al matrimonio, y otra sobrenatural, *religiosa*, la propia de la caridad cristiana. En cuanto al tercer discurso, cabe señalar que su tema, la intimidad personal singular, constituye para Kierkegaard, en lo humano, el gran revulsivo contra la filosofía generalizante hegeliana, y en lo sobrenatural, la clave de la vinculación religiosa del hombre con Dios por medio del trato personal, es decir, de la oración.

52. KIERKEGAARD, S., *Dieciocho discursos edificantes*, Madrid, Trotta, 2010, p. 375.

53. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1949) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 270.

54. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Discursos edificantes,* Madrid, Trotta, 2010.

c) *Cuatro discursos edificantes* (1843), que se titulan del siguiente modo: el primero, 'El Señor lo dio, el Señor lo ha quitado, loado sea el nombre del Señor', en el que Søren Kierkegaard glosa la actitud de aceptación del santo Job frente al sufrimiento que acompaño buena parte de su vida. El segundo y el tercer discurso llevan por título 'Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba', enunciado que ya hemos visto aparecer en un discurso edificante kierkegaardiano previo. Por último, el encabezamiento del cuarto es 'Que uno adquiera su alma en la paciencia'; en él comenta un pasaje neotestamentario central, a saber, la advertencia de Cristo a los apóstoles que dice así: "con vuestra paciencia conquistaréis vuestras almas"[55]. Los comentarios de Kierkegaard a estos y a otros pasajes denotan finura espiritual, alcanzada seguramente a fuerza de meditar en la oración personal diaria los pasajes de las Sagradas Escrituras.

d) *Dos discursos edificantes* (1844), que se titulan, uno de ellos 'Que uno preserve su alma en la paciencia'; y el otro, 'Paciencia en la expectativa', ambos en sintonía con uno de los discursos precedentemente aludido.

e) *Tres discursos edificantes* (1844). El primero de éstos se titula: 'Acuérdate de tu Creador en tu juventud'. Ante la lectura de este comentario escriturístico –como ante la de los demás discursos edificantes kierkegaardianos– no se debe perder de vista que los consejos ahí proferidos por este escritor religioso son en buena medida fruto de sus propias vivencias. En el caso de este comentario cabe indicar en concreto que la vida bohemia juvenil de Kierkegaard fue corta, y aunque no fuese en exceso desordenada, tuvo de qué arrepentirse. Por eso el autor estima que el mejor remedio para no incurrir en alguno de los defectos de juventud por él vividos –entre otros posibles– es, como recomienda la Sagrada Escritura, acordarse permanentemente del Creador durante ese periodo de la vida. El segundo discurso tiene como encabezado 'La expectativa de una beatitud eterna'; en él glosa la virtud de la esperanza. El tercero, titulado 'Preciso es que él crezca y que yo mengüe', es un comentario a estas palabras proferidas por San Juan Bautista ante sus discípulos para hacerles caer en la cuenta de la incomparable relevancia ontológica de Cristo frente a la suya propia.

55. *Lc.*, XXI, 19.

f) *Cuatro discursos edificantes* (1844). El primero de este cuarteto es el siguiente: 'Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre'. En cuanto a este punto podemos replicar que, más que de una necesitad, la felicidad humana pasa por la vinculación de la libertad personal del hombre con el ser divino. En el segundo, 'El aguijón de la carne', hay que tener en cuenta que –a distinción de San Pablo– 'el aguijón de la carne' en el caso de Søren Kierkegaard fue –como ya se ha indicado– la tristeza o melancolía. De relevante interés es asimismo el tercer discurso: 'Contra la cobardía'. Este, como los demás, es en buena medida autobiográfico, pues Kierkegaard defendió con fortaleza (fundamentalmente por escrito) la verdad –sobre todo la cristiana– a costa de la honra, e incluso de su propia vida. Por último, el cuarto lleva por título 'El que ruega rectamente, combate en la plegaria y vence al vencer Dios'. El hombre vence a Dios por la plegaria porque es Dios quien se deja ganar por el hombre que acude suplicante a él.

6. Migajas filosóficas[56], fechado en 1844, es un trabajo firmado bajo el seudónimo de Johannes Climacus (el mismo que usó para rubricar sus otras dos obras más filosóficas: una precedente a ésta, *J.C. o de ómnibus dubitandum est*, y otra posterior, el *Post-scriptum*)[57]. En el Cap. I de las *Migajas*, de trasfondo socrático, se indica que el maestro humano es la '*ocasión*' para que el discípulo busque la verdad, mientras que el divino otorga el don por el que el discípulo la adquiere[58]. El Cap. II se inicia de

56. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas,* ed. de R. Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997.

57. En la *Introducción* de la edición reciente Rafael Larrañeta escribe: "*Migajas* y *Post-scriptum* expresan las preocupaciones intelectuales y en buena medida vitales de un no-creyente, mientras *La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo* aparecen como la reflexión de un cristiano casi heroico". *Ibíd.,* p. 12. Y más adelante añade: "es evidente que Kierkegaard está decidido a hacer un planteamiento absolutamente radical respecto de la filosofía de su tiempo, enfrentándola al reto de lo Absoluto, pero desde otras vertientes: interrogando por la propia existencia del pensador, hostigando acerca de la relación entre las decisiones históricas y el futuro eterno, reformulando el problema de la felicidad de modo directo y personal, retrotrayendo la búsqueda de la verdad a su origen, etc.". *Ibíd.*, pp. 12-13.

58. "El Capítulo I arranca con una serie de interrogantes que reproducen el ambiente de los diálogos socráticos y la forma de buscar la verdad desde la doctrina de la reminiscencia. Las alusiones al 'maestro Sócrates' reaparecen de continuo y le sirven para determinar cómo debe ser la relación entre maestro y discípulo: el maestro sólo es mera ocasión para la búsqueda de la verdad. Esto no acontece cuando surge un tipo de 'Maestro' que en lugar de ocasión, se convierte en el dador de la condición para la adquisición de la verdad. Kierkegaard concluye: ese maestro

nuevo con Sócrates y trata del amor infeliz y del escándalo. El Cap. III habla de lo desconocido, para "concluir que, por un lado, la existencia de Dios no puede demostrarse al estar previamente presupuesta y que, por otro, la razón ha de pararse necesariamente al no serle posible pensar la diferencia"[59]. Sin embargo, conviene advertir que esta doble afirmación kierkegaardiana no es correcta, por una parte, porque –como se aprecia en las mejores pruebas de la teología natural, tanto clásicas como recientes– se puede demostrar la existencia del ser divino. Por otra, porque la razón no está diseñada para detenerse en su camino noético, ya que es susceptible de crecimiento irrestricto merced a los hábitos intelectuales. No advertir estas dos facetas del conocer humano inclina –a mi modo de ver– a incurrir en fideísmo (como se expondrá en la Tercera Parte). En el Cap. IV Dios aparece como tema predominante. Habla del 'instante' como una 'decisión de eternidad' y de la 'paradoja' como 'eternización de lo histórico e historización de lo eterno'. Acerca de esto, de la concepción kierkegaardiana del tiempo, se tratará más adelante. En un pequeño *Apéndice* final Søren Kierkegaard insiste en que lo sustancial de la fe es creer que Dios ha existido históricamente. En el Cap. V "rechaza otra vez cualquier intento de naturalizar la religión y retorna a Sócrates para recordar que la fe exige renunciar a la razón"[60]. Con todo, conviene reiterar que esta tesis no es certera, no sólo porque supone una radical escisión y contraposición entre fe y razón, sino también porque niega que el hombre sea un ser 'naturalmente' religioso. En efecto, la religión sobrenatural, la cristiana, en modo alguno se opone a la natural, sino que la eleva.

En su *Diario* Kierkegaard explicó que el punto central de *Migajas filosóficas* era exponer el problema de que la salvación o condenación eterna se decide en el tiempo[61], afirmación que es verdadera. Por su parte, en su libro '*Post-scriptum definitivo*', cuyo título sigue '*y no científico a las* '*Migajas filosóficas*', añadió: "mis *Migajas* se aproximan de forma

sólo puede ser Dios, desde esta postura aparece la verdad como capaz de hacer libre al hombre que se había encadenado a sí mismo en la culpa. Más no sólo eso. También vemos ejemplos curiosos, la definición de libertad como 'ser en sí' y la importancia 'decisiva' que concede al *instante*". *Ibíd.*, p. 14.

59. *Ibíd.*, p. 15.

60. *Ibíd.*, p. 16.

61. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1844), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 153.

decisiva al cristianismo"[62], es decir, manifiestan el pensar de un supuesto filósofo, Juan Clímaco, que se acerca en su búsqueda a la religión cristiana. Los puntos clave con que hemos resumido los capítulos de este libro responden a la mente de Søren Kierkegaard. Por tanto, si se pregunta por qué lo escribió bajo seudónimo, la respuesta estriba en que Kierkegaard, a distinción de Juan Clímaco, no se considera un filósofo que busque la religión, sino un autor religioso que quiere poner límites a la razón, o sea, a la filosofía. Según esto, se puede decir que su proyecto es afín al kantiano, pues en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant escribió "Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar paso a la *fe*"[63]. Ambas tesis, netamente luteranas en teología, son filosóficamente de perfil ockhamista, pues para el *Venerabilis Inceptor* la fe suplanta a la teología natural[64].

7. El concepto de angustia[65], de 1844, está firmado con el seudónimo de Virgilius Haufniensis, y pasa por ser uno de los escritos más célebres de Kierkegaard. El primer tema de fondo del libro es el *pecado*, tanto el original como el personal. El segundo, y relacionado con el anterior, la *libertad*. Ambos son asuntos cristianos clásicos, tan abordados por la Patrística y por los doctores de la Iglesia como conculcados por las diversas herejías de todos los tiempos. Y ambos son, según se dice en las seudónimas obras kierkegaardianas, la entraña de la existencia humana. En efecto, en el *Post-scriptum* Søren Kierkegaard escribió que el pecado es 'la no-verdad del individuo'. En esto acierta de lleno el pensador religioso danés, porque el pecado es la merma de la verdad o sentido perso-

62. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 282.

63. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A VII, Madrid, Alfaguara, 1978, B XXX, p. 27.

64. Tómese como muestra esta referencia ockhamista a la creación: "Ideo quod Deus sit causa libera respectu omnium, tenendum est tanquam creditum, quia non potest demonstrari per aliquam rationem ad quam non responderet unus infidelis", *Sent.*, II, q. 4, *Opera Philosophica et Theologica*; *Opera Theologica*, Collegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, ed. Gedeon Geil, O.F.M., tomo V, 1967, p. 55. También en la *Ordinatio* se encuentra la misma afirmación: "non potest ratione naturali probari quod Deus est causa rerum contingenter agens". *Opera Theologica*, ed. cit., tomo IV, 1979, d. 45, q. 1, p. 363.

65. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965. Según Malantschuk, si uno se abandona a la angustia, pierde la individualidad y se vuelve un instrumento de las fuerzas demoníacas. Pero si descubre el sentido profundo de la angustia, toma el camino del individuo, se pone en relación con lo eterno y ordena su existencia. Cfr MALANTSCHUK, G., "Angoise et existence chez Kierkegaard", *Études Philosophiques*, 2 (1979), pp. 163-172.

nal que uno es, con el agravante de que, en la medida en que vamos perdiendo dicha verdad, no nos damos cuenta del sentido personal perdido, porque tal verdad es activa, cognoscitiva, y, por tanto, el pecado comporta pérdida de conocimiento personal. El sentido personal lo vamos alcanzando progresivamente durante esta vida en correlación con el ser divino, el cual nos lo va manifestando. De prescindir de esa vinculación, no podremos llegar a conocer enteramente nuestro ser. La carencia de sentido produce angustia; la falta de esperanza en llegar a conocernos, desesperación. Por eso, en *La enfermedad mortal* el pecado personal es descrito como 'desesperación'[66]. También en *El concepto de angustia* se declara que lo contrario al pecado es la 'fe'. Sin embargo, aunque la fe es el remedio contra la falta de sentido personal, puesto que esta virtud sobrenatural eleva el conocer personal humano, no obstante, no es el único remedio contra el pecado personal, pues también lo son las demás virtudes sobrenaturales –la esperanza y la caridad– y asimismo ese don divino que inhiere en la intimidad personal humana al que la doctrina de la iglesia denomina 'gracia'.

En otra publicación seudónima, *La ejercitación del cristianismo*, Kierkegaard añade que 'la única puerta de acceso al cristianismo es la conciencia de pecado'. Reconocerse pecador requiere conocimiento personal, pues este conocimiento surge de conocer a Dios como realmente es, no como una idea, a la par que implica conocernos realmente a nosotros mismos, notando la distancia tan inconmensurable existente entre Dios y nosotros. Si por seudónima, se debe desconfiar de que Søren Kierkegaard defienda la aludida doctrina como suya, no se entiende por qué en su *Diario* afirma que 'sólo a través del pecado se descubre la beatitud'. Kierkegaard describe la angustia como algo previo al pecado personal, a saber, como el estado de ánimo psicológico que precede al pecado. Sin embargo, la verdad es la inversa, pues la angustia existencial es el afecto negativo del espíritu que es consecuencia o redundancia de que no hemos orientado a Dios nuestra libertad personal, la energía de nuestro espíritu.

66. Cfr. sobre este asunto: MORRIS, T.F., "Kierkegaard on despair and the eternal", *Sophia* (Australia), 28/3 (1989), pp. 21-30; BEABOUT, G., "Kierkegaard on the self and despair. An interpretation of the opening passage on *The sickness unto death*", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 62 (1988), pp. 106-115; MASI, G., *Disperazione e speranza. Saggio sulle categorie kierkegaardianne*, Padova, Gregoriana, 1971.

Sobre *El concepto de angustia* Kierkegaard escribió más tarde que "es esencialmente diferente al resto de los libros seudónimos, su forma es directa e incluso un poco dialéctica"[67]. Su éxito editorial se debe seguramente al estilo narrativo directo, además de a su patético fondo. En suma, de esta obra hay que decir que en los temas de fondo se manifiesta la mente de Søren Kierkegaard.

8. Los prefacios[68], con número de 8 y editados en un mismo libro son de 1844, y están firmados por el seudónimo Nicolas Notabene, nombre que de vez en cuando aparece en su *Diario* y que denota que Kierkegaard anima al lector a prestar especial atención al asunto tratado. En el prefacio de todos los Prefacios –valga la redundancia– Søren Kierkegaard escribe que los prefacios de los libros son un género literario aparte, porque no deben tratar de un tema, pues de hacerlo, se convierten en parte de la obra; son, más bien, la puerta abierta a la misma; responden al descubrimiento del inicio del camino. ¿Por qué no firmó este libro con su nombre propio? ¿Acaso lo que en él se mantiene no responde a la mente de Søren Kierkegaard? Por lo que se verá seguidamente al resumir la clave de cada uno de dichos prefacios, las tesis que en ellos se defienden responden a la mente de Kierkegaard. Pero no los firmó con su nombre propio porque sus temas no son religiosos, y él se consideraba a sí mismo un autor religioso. También porque, entre los 8 prefacios que componen esta obra, se encuentra el prefacio a su obra seudónima *El concepto de angustia*, y dado que esta obra –que es de la misma fecha de publicación que *Los prefacios*– es seudónima, el libro sobre los prefacios debía seguir el mismo régimen de ocultar la autoría. Por lo demás, es este trabajo el autor declara que se considera un polemista. Con todo, Søren Kierkegaard no fue un escritor que tomase la polémica como fin en sí, sino que

67. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum,* ed. cit., p. 269. El traductor anónimo de la edición que cotejamos escribe en la *Introducción*: "*El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* representan el origen fontal del existencialismo, que en esta propia fuente se manifiesta como una filosofía personalista, concreta y, sobre todo, cristiana". *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 9. Y más adelante añade: "Sabemos muy bien que Kierkegaard emplazó en el centro de la cuestión filosófica al individuo existente, a la persona concreta. La pregunta primera de la filosofía es sobre uno mismo… es entender el propio sentido y definición de mi ser, ver lo que Dios quiere de mí, lo que debo hacer… El yo es espíritu, es conciencia, es interioridad, es síntesis en acción, es relación consigo mismo y es, sobre todo, libertad". *Ibíd.*, pp. 17-19.

68. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Prefaces* (1944), Paris, ed., de l'Orante, 1973, en *Oeuvres Completes*, vol. VII.

ésta surgió como consecuencia de su airosa defensa de la verdad. A Kierkegaard, como a Sócrates, no le faltó nunca ironía para criticar endebles opiniones que escondían tras ellas serios defectos personales, pero las criticó para defender la verdad, incluso a costa de su propia tranquilidad y de sí mismo. Aludamos brevemente a la temática de cada uno de los prefacios.

En el Iº de ellos Kierkegaard critica irónicamente el 'sistema' (la filosofía hegeliana) pues, de ser verdad lo que Hegel afirmaba, tras la publicación de su obra, no cabría escribir nada más, sino sólo leer lo escrito, porque su sistema cierra y, en consecuencia, obtura el camino de progreso futuro. Por eso los pensadores posthegelianos fueron antihegelianos, para poder así justificar su propia tarea filosófica[69]. En el IIº prefacio Søren Kierkegaard indica que ser escritor en Dinamarca es un servicio, expuesto a un público que ni lee ni comprende, y a unos críticos que son destructivos, no constructivos. Pero no por ello, Kierkegaard se inhibió de trabajar. Más aún, su país debe el auge cultural en buena medida al esfuerzo literario de este pensador religioso, quien no sólo despertó de su somnolencia a los lectores y escritores, sino que les sirvió como modelo para la posteridad. El IIIº es breve y da detalles particulares sobre una obra concreta. El IVº remite al juicio del lector la obra de que habla. En el Vº expone que escribir no es hablar, obvia distinción que deberíamos tener más en cuenta los que nos dedicamos profesionalmente a estas tareas. En el VIº indica que los distintos discursos que componen la obra conforman una unidad. Añade que un hombre instruido es forzosamente cristiano. Es probable que hoy en día se ponga en duda esta última sentencia, tal vez por mor de defender la tan socorrida como escasamente entendida 'tolerancia'; pero téngase en cuenta que no cabe cristianismo auténtico sin dedicar las mejores energías del espíritu a explorar los temas humanos más profundos.

El VIIº, es el prefacio a su libro *El concepto de angustia*. En él Kierkegaard indica irónicamente que escribir un libro después de que se han escrito otros diez sobre el tema es fácil, porque se trata sólo de resumir lo que esos otros han dicho sin aportar ninguna idea nueva. En cambió, él afirma que, después de leer lo que otros han dicho sobre la angustia, su objetivo es añadir conocimiento. Repárese al respecto que en toda época

69. Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, Cap. V: *El problema de la justificación del posthegelianismo*, pp. 245-262.

de crisis filosófica –y la nuestra, lejos de ser una excepción, es paradigmática– está al orden del día en el campo académico-literario el recurso a las citas bibliográficas, a dotar de prioridad al método lingüístico en vez de al tema, a la compilación y comparación de textos, al comentario tangencial de los mismos…, pero no a ir más allá de lo descubierto tras hacerse cargo de los grandes hallazgos humanos hasta su cima. Nótese asimismo que en dichas épocas de crisis sólo unos pocos y excepcionales pensadores de fondo han contrarrestado con todas sus fuerzas y su vida entera esa situación generalizada de declive descubriendo más verdad sobre la punta de lanza del saber superior. Pues, bien, Kierkegaard se puede considerar en su época como una de estas singulares excepciones.

El VIIIº, el más largo, es el prefacio a una revista de filosofía danesa. En él Søren Kierkegaard manifiesta que se alegra por esta publicación, a la par que indica que su objetivo es servir a la filosofía. También se refiere a los *esponsors* y a los colaboradores, y vuelve a criticar el sistema hegeliano, de modo que termina el libro como lo había iniciado: antihegelianamente.

9. Tres discursos sobre circunstancias supuestas. Esta tríada de escritos es de 1845 y sigue a los *Dieciocho discursos edificantes* en la edición de este libro ya aludido. Los títulos de estos discursos son: 'En ocasión de una confesión'; 'En ocasión de una boda' y 'Junto a una tumba'. En el primero Kierkegaard indica que la confesión es a solas con Dios (sin el sacramento de la penitencia), y que su *quid* radica en el *silencio*[70], pues a través de él se busca a Dios y uno se arrepiente ante él de sus propios pecados. Obviamente el silencio –sobre todo el interior– es ineludible requisito para la confesión, ya que sin él no se puede escuchar a Dios, pues tanto en el arrepentimiento como en la elevación de la intimidad humana la iniciativa es siempre divina. Por tanto, en uno y otro caso la ganancia, más que en la lucha a fuerza de brazos, reside en la aceptación humana de la luz divina. Por su parte, no es correcto sostener que la confesión sea 'a solas con Dios', y esto vale no sólo para quienes acepten la doctrina católica, sino también para aquellos cristianos protestantes que basen su fe en la *sola Scriptura*, pues son claros al respecto los reiterados

70. Cfr. sobre este tema: ROCCA, E., "Søren Kierkegaard and Silence", en *Antropology and Authority*, Houe, P., - Marino, G.D., - Rossel, S.H., (eds.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 77-83.

pasajes evangélicos en que Cristo instituye a los apóstoles como ministros de dicho sacramento[71].

En el segundo de los discursos Kierkegaard nos dice que antes de la boda lo que se requiere de los esposos es que pregunten a Dios y a su conciencia si el matrimonio es su camino, lo cual es sin duda correcto, pues el matrimonio es, como las demás, una vocación divina.

En el tercero se expone la seriedad de la muerte, que radica en lo interior, no en el hecho exterior, hasta el punto que pensar en ella otorga fuerza para la vida y deja claro el rumbo de ésta en orden a su meta. Esta tesis kierkegaardiana es tan correcta como profunda. Con todo, cabe añadir que para quien vive de ordinario en sintonía con Dios, la muerte pierde su severidad y excesiva seriedad, convirtiéndose en una rendida aceptación humana de la serena llamada divina a cambiar a una nueva, mejor y personal morada.

10. Etapas en el camino de la vida[72]. Es una obra que data de 1845 y que fue escrita bajo el seudónimo de Hilarius Encuadernador. Este libro está compuesto por tres partes: a) *In vino veritas*. b) *Palabras sobre el matrimonio*. c) *¿Culpable o no culpable?* Las dos primeras son descriptivas de opiniones poco filosóficas. La tercera es parte del *Diario* de Kierkegaard referido a su periodo de enamoramiento, relación y ruptura con Regina Olsen (nombre propio que nunca figura en el texto; sí, en cambio, en su *Diario*[73]). Debido a su seudonímia, se podría opinar que este trabajo no recoge en ninguna de sus partes la mente de Kierkegaard, pero en su obra *Sobre mi actividad de escritor* sostiene la misma tesis sobre los es-

71. "Os aseguro que todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el Cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el Cielo". *Mt.*, XVIII, 18; "A quienes les perdonéis los pecados, les son perdonados; a quienes se los retengáis, les son retenidos". *Jn.*, XX, 23. Respecto de este punto la Iglesia católica enseña: "Cristo confió al ministerio de la Reconciliación a sus Apóstoles, a los obispos, sucesores de los Apóstoles, y a los presbíteros, colaboradores de los obispos, los cuales se convierten, por tanto, en instrumentos de la misericordia y de la justicia de Dios. Ellos ejercen el poder de perdonar los pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio,* nº 307, Madrid, Artes Gráficas, 2005, p. 113.

72. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. Juana Castro, Buenos Aires, S. Rueda (ed.), 1952.

73. En su diario del 24 de agosto de 1849 Kierkegaard explica en 30 puntos el proceso de lo acaecido entre ellos. Cfr. *Diario* (1849) ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), pp. 56 ss.

tadios de la vida, y en su *Diario* escribió que "en *Etapas en el camino de la vida*, existen dos caminos y la situación es diferente: 1º) El momento sensual estético es rechazado como algo perteneciente al pasado… 2º) El momento ético como lucha… 3º) El momento religioso nace de una aproximación demoníaca (en el sentido socrático del 'daimon', es decir, de inspiración con ayuda sobrenatural)"[74]. De modo que se puede pensar, siguiendo el refrán que dice 'cuando río suena, agua lleva', que la mente de Søren Kierkegaard no es ajena a lo que en esta obra refiere. Por lo demás, la mayor parte de sus conocedores defienden que la tesis de los tres estadios de la existencia manifiesta el pensamiento de Kierkegaard. El resumen de las tres partes que componen la obra es como sigue:

a) *'In vino veritas'* se parece a un diálogo platónico. Es el más breve de los tres escritos que componen este libro. En él aparecen 5 comensales (Iohannes llamado el Seductor, Víctor Eremita, Constantino Constantius, y otros dos, un comerciante de modas y un joven), los cuales ofrecen diversos pareceres sobre la mujer. En su *Diario* Kierkegaard escribió que no estaba satisfecho de este escrito, que la idea de lo cómico en lo erótico ya estaba en *El concepto de angustia*[75]. En el *Post-scriptum* sentenció: "el estadio estético está representado por *In vino veritas*"[76]. ¿Defiende Søren Kierkegaard una visión 'estética' en torno a la mujer? En modo alguno. De ahí la seudonímia de esta obra.

b) *'Palabras sobre el matrimonio'* es un escrito mucho más extenso que el precedente y mucho menos que el siguiente. Se trata de una defen-

74. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1845), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 137.

75. Cfr. *Diario* (1844) ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 137. Y añade: "el objeto de los cinco discursos…, los cuales son todos de las caricaturas, es poner a la luz la esencia de la mujer, pero engañándola. El joven no ve más que el sexo; C. Contantius considera el hecho psicológico, que es la infidelidad esto es la futilidad; V. Eremita examina y concluye que no la hay; el modista trata del factor sensual… de la vanidad; Juan el seductor se afirma sobre el puro factor sensual respecto al erotismo". *Ibíd*.

76. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 296. En este mismo libro Kierkegaard escribió sobre estos personajes: "el joven es esencialmente melancólico. Constantino Contancius es el endurecimiento de la inteligencia. Víctor ataca el matrimonio. El comerciante de modas es la desesperación demoníaca apasionada. J. el Seductor es la perdición en el desamor. Todos ellos son consecuentes hasta la desesperación. J. el Seductor concluye diciendo que la mujer no es más que el instante. Esta frase, en su genialidad, es la proposición estética esencial… en la misma medida en que se acentúa el tiempo se aleja de la estética, de la metafísica, para acercarse a la ética, a lo religioso, y a lo religioso cristiano". *Ibíd*., pp. 278-9.

sa de la unión conyugal. A los dos estadios –'estético' y 'ético'– que defendía en *La Alternativa*, aquí Kierkegaard añade el 'estadio religioso'. ¿Pertenecen estas tesis a su propia mentalidad? Sólo en parte, porque a pesar de que Søren Kierkegaard consideraba el matrimonio como un camino cristiano, no lo aceptaba para sí mismo, pues ya en *Aut-Aut* se había decidido por el otro vector de la alternativa. De ahí la seudonímia de la obra, es decir, el tratar el tema del matrimonio de modo indirecto.

c) *'¿Culpable o no culpable? Un martirologio. Experiencia psicológica de Frater Taciturnus'* es un fragmento del *Diario* de Kierkegaard. Nótese que el seudónimo indica tristeza, melancolía. En este texto, el seudónimo empleado para la obra completa, Hilarius Encuadernador, tras indicar en el 'Aviso' introductorio que este documento se lo encontró dentro de un cofre en el fondo de una laguna, expone el contenido del diario de un enamorado (el propio diario de Søren Kierkegaard)[77]. En el 'Apéndice' del *Post-scriptum* declaró que no se identificaba con lo descrito en este texto[78]. Pero, seguramente, el que Kierkegaard no se identifique con el personaje de esta narración, lo hace para dar valor en sí a la obra con independencia de sus sentimientos personales. Con todo, los suyos no son ajenos a los que en la obra se exponen. Por lo demás, si las dos primeras partes de *Etapas en el camino de la vida* son seudónimas, convenía que esta tercera, afín temáticamente a las precedentes, también lo fuese.

77. En él, en cada anotación, figura el día y el mes, pero no el año. El periodo va desde un 3 de enero hasta un 7 de julio. Trata, sobre todo, de la relación de Kierkegaard con Regina Olsen, pero junto a ello aparecen descripciones del padre de Søren Kierkegaard, de su propio carácter, algunas referencias filosóficas, etc.

78. "(¿Culpable?/¿No Culpable?), estoy tan remotamente de ser Quidam el de la construcción imaginaria como de ser el constructor imaginativo, tan remotamente, puesto que el constructor imaginativo es un pensador subjetivo poéticamente real y lo que ha sido construido imaginativamente es su producción psicológicamente consistente. Así pues soy el indiferente, es decir, lo que yo sea y cómo yo sea es indiferente, precisamente porque a su vez la pregunta, tanto si en mi más profundo interior también es una cuestión de indiferencia que yo sea y cómo yo sea, es absolutamente irrelevante a esta producción". KIERKEGAARD, S., 'Primera y última explicación', *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

3. SEGUNDO PERIODO (1846). DE LA FILOSOFÍA AL CRISTIANISMO

Esta etapa la conforman sólo dos obras: la primera, el *Post-scriptum*, es netamente filosófica, y la segunda, *La época presente*, de crítica literaria. Pero ambas están al servicio de la religión cristiana, lo cual indica que Kierkegaard compaginó el pensamiento, la literatura y la religión tanto en esta etapa de su producción como en las demás. Atendamos al perfil y tema de ambas publicaciones.

1. Post-scriptum definitivo y no científico a las '*Migajas filosóficas*'[79] es un escrito de más de 500 páginas publicado en 1846, cuya firma seudónima es Johannes Climacus (la misma que la empleada en *De omnibus dubitandum est* y *Migajas filosóficas*, es decir, sus escritos más filosóficos). Con esto ya se comprende el por qué de su seudonimía, porque Kierkegaard no se consideró nunca a sí mismo como un filósofo, sino un pensador religioso. En la *Introducción* escribe que este libro dota de ropaje histórico (historia del cristianismo) a lo que mantiene en *Migajas filosóficas*. El problema *objetivo* de este libro es 'sobre la verdad del cristianismo; el *subjetivo*, sobre la relación del individuo con el cristianismo'[80]. En este libro, el más filosófico de todos los de Søren Kierkegaard, se ofrecen las siguientes claves:

a) *La superioridad del conocimiento subjetivo sobre el objetivo*, tesis netamente kierkegaardiana.

b) *La vinculación del conocimiento subjetivo al interés (de la voluntad) y a la ética, y del objetivo a la abstracción y a la posibilidad*, tesis propias de Kierkegaard. En estos puntos se aprecia de modo claro la influencia de fondo que Søren Kierkegaard recibió de Lutero, así como la pugna intelectual de Kierkegaard con Hegel.

c) *La escisión entre fe y razón*, que constituye la tesis más representativa de todo el pensamiento kierkegaardiano.

d) *La oposición del tiempo y movimiento existencial frente a la atemporalidad abstracta*, tesis también propia de Kierkegaard.

79. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*, Salamanca, Sígueme, 2010.

80. Cfr. *Ibíd*., p. 29.

e) *La indistinción entre antropología y ética* (entre el ser y el actuar humano), tesis distintiva asimismo del pensamiento kierkegaardiano.

Aunque se trate de una obra seudónima, las tesis precedentes son propias de Kierkegaard, porque las mantiene en otras publicaciones que firma con nombre propio. Por otra parte, al final de esta obra, en el 'Apéndice', Søren Kierkegaard indica que él es autor de sus precedentes obras firmadas con seudónimos[81]. ¿Por qué recurrió a este esclarecimiento? Porque, a distinción del inicio de su recorrido como escritor, sus obras publicadas ya se habían abierto camino ellas solas sin necesidad de su respaldo personal; ya eran consideradas relevantes. Por tanto, al final no convenía ocultar su autoría, porque así se manifestaba que, por pertenecer a un autor religioso, la intención de fondo de todas ellas era conducir al lector hacia el cristianismo.

Dicha intención también afecta al *Post-scriptum*. En efecto, en su obra posterior *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, Kierkegaard escribió que el *Post-scriptum* es un trabajo que "trata y plantea 'el Problema', que es el problema de toda la profesión del escritor: cómo llegar a ser cristiano"[82]. Hasta qué punto este libro refleja el pensamiento de Kierkegaard, él mismo lo manifiesta en dicha obra autobiográfica: "el *Post-scriptum* no es un trabajo estético, pero tampoco es religioso en el sentido estricto de la palabra. Por consiguiente, está firmado con un seudónimo, aunque añadí mi nombre como editor, cosa que no hice en el caso de cualquier trabajo puramente estético"[83]. Por tanto, de alguna manera muestra más que sus otras obras seudónimas la mente de Søren Kierkegaard. También en *Punto de vista*, aunque más adelante, reitera: "El *Post-scriptum* constituye, como ya he dicho, el punto decisivo de toda mi obra de escritor. Presenta 'el Problema', el de llegar a ser cristia-

81. "Yo soy el autor de *O lo uno o lo otro* (Víctor Eremita) Copenhague, febrero, 1943; *Temor y temblor* (Juan de Silentio) 1843; *La repetición* (Constantin Contantius) 1843; *El concepto de angustia* (Virgilius Haufniensis), 1844; *Prefacios* (Nicolaus Notabene) 1844; *Migajas Filosóficas* (Johannes Climacus) 1844; *Estadios en el camino de la vida* (Hilarius Encuadernador-William Afham, el Juez, Frater Taciturnus) 1845; un artículo en *Faedrelandet*, nº 1168, 1843 (Victor Eremita); dos artículos en *Faedrelandet*, enero 1846 (Frater Taciturnus)", KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 603.

82. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, ed. cit., p. 17.

83. *Ibíd*.

no"[84]. En definitiva, está firmado con seudónimo porque no es un escrito religioso, sino filosófico, y lo firma Johannes Climacus, porque este personaje, en las obras en que aparece se muestra como un no cristiano. Se trata, por tanto, de la mente de un no cristiano que busca acercarse al cristianismo, y en la medida en que se manifiesta esa búsqueda comparece la mente de Kierkegaard. Téngase en cuenta, además, que en esta época y en años posteriores Søren Kierkegaard se describe a sí mismo como alguien que no es cristiano, pero que quiere serlo[85]. De modo que la doctrina que se encuentra en el *Post-scriptum* no le es ajena. Más aún, las claves de la obra, son –como ya se ha adelantado– netamente suyas.

2. La época presente. Es la tercera parte de su obra *Una recensión literaria*[86]. Ésta constituye una reseña a la novela *Dos épocas* de la autora Thomasine Gyllembourg comenzada antes del *Post-scriptum* y terminada tras él, en 1846. Marca el paso a sus escritos religiosos. Esta obrita breve supone una crítica cultural y política no sólo a la elite, sino también a las masas. En ella el autor se pone de parte del 'hombre común'[87] y usa un estilo llano. Defiende la relación de cada individuo con Dios y la separación Iglesia–Estado[88]. Este trabajo manifiesta también el aprecio de Søren Kierkegaard por la literatura, también en esta fase de su producción.

84. *Ibíd.,* p. 55.

85. En sus apuntes íntimos escribió que respecto del cristianismo "yo me considero un aspirante". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1949-59), ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 64.

86. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Una recensión literaria*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.

87. También Kierkegaard escribió: "Yo amo al hombre común, los docentes me provocan repugnancia". *Diario*, (1854), vol. 11 (1982), p. 79.

88. Manfred Svenson, quien redacta la *Introducción* de este escrito kierkegaardiano, defiende que tal obra ha influido en autores posteriores como Husserl, Jaspers, Heidegger, Haecker, Löwith; y que fue atacada por Adorno y Lukács, porque es una defensa de la intimidad (religiosa y cristiana) frente a la objetividad material. Con todo, lo que más llama la atención de este escrito es que la crítica social kierkegaardiana a su tiempo de crisis es netamente actual. He aquí algunos párrafos que lo corroboran: "En contraposición a la época de la revolución como época de acción, la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada y, sin embargo, hay publicidad inmediata". KIERKEGAARD, S., *La época presente*, ed. cit., p, 44. "Una profunda renuncia religiosa al mundo y a todo lo que es del mundo, acompañada de diaria abnegación, es impensable entre los jóvenes de nuestra época". *Ibíd.*, p. 45. "En la época presente un hombre joven rara vez podría llegar a envidiar a otros sus capacidades, o su arte, o el amor de la bella mujer, o su fama; no, pero su dinero sí lo envidiaría". *Ibíd.*, p. 51. "No se preten-

4. TERCER PERIODO (1847-1855): PERIODO RELIGIOSO

Esta etapa es la más extensa en cuanto a publicaciones se refiere, pues está conformada por las siguientes 23 obras que alternan entre discursos edificantes, obras seudónimas, otras que son autobiográficas, y la primera de todas ellas, que no llegó a publicar.

1. El libro sobre Adler[89], está datado en 1846-47, pero Kierkegaard no lo publicó. Adler era un pastor y maestro protestante que secundó el hegelianismo hasta su propia conversión –según él– por una revelación del mismo Cristo, quien le mandó quemar sus propios escritos hegelianos y atenerse a la *Sagrada Escritura*. Pero Adler interpretó la Revelación dialécticamente, es decir, hegelianamente, lo cual no pareció correcto a la iglesia nacional danesa, en vistas de lo cual, este pastor fue suspendido

de abolir la monarquía, de ningún modo; pero si poco a poco la pudiéramos convertir en una ilusión, entonces felices gritaríamos: ¡Viva el rey! Tampoco se pretende abolir la excelencia, de ningún modo; pero si tomándonos el mismo tiempo logramos difundir la idea de que es una ilusión, entonces sí la admiraríamos. Se busca mantener toda la terminología cristiana, pero estar al mismo tiempo ciertos de que esto no debe significar nada decisivo". *Ibíd.*, p. 59. "La envidia se constituye como el principio de la falta de carácter, que desde la miseria se va asombrando hasta ser algo, pero siempre cubriéndose, afirmando que no es nada". *Ibíd.*, p. 63. "La envidia busca degradar la excelencia de otro; busca la nivelación… A la cabeza de una revolución se puede colocar a un individuo, pero a la cabeza de la nivelación no se puede colocar a ningún individuo, pues sobresaldría y escaparía a la nivelación… La nivelación es el triunfo de lo abstracto sobre los individuos… La época presente se orienta dialécticamente hacia la igualdad, y su implementación más consecuente, si bien errada, es la nivelación". *Ibíd.*, p. 64. "El individuo ya no pertenece a Dios, ni a sí mismo, ni a su amada, ni a su arte, ni a su ciencia; no, tal como un peón pertenece a una hacienda, así el individuo sabe que está perteneciendo a una abstracción". *Ibíd.*, p. 65. "¿Y de dónde puede provenir esto, si no es de que se olvide la separación del individuo religioso ante Dios en la responsabilidad de la eternidad?". *Ibíd.*, p. 66. "La nivelación sólo puede ser detenida cuando el individuo, en forma individual, conquista la intrepidez de lo religioso". *Ibíd.*, p. 67. "El público vale menos que una sola persona real. El público es la ilusión de la reflexión… Es el verdadero nivelador". *Ibíd.*, 76. "La nivelación no proviene de la Divinidad". *Ibíd.*, p. 99.

Por otra parte, en su obra *Punto de vista*, Kierkegaard sintetizó: "Si tuviera que expresar mi juicio sobre esta época en una palabra, yo diría que le falta educación religiosa (entendiendo esta palabra en el sentido más amplio y profundo). Hoy en día es cosa sin importancia el hecho de llegar a ser y de ser cristiano. Lo estético tiene la supremacía". Ed. cit., p. 95.

89. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Le livre sur Adler,* en *Oeuvres Completes*, París, ed. de l'Orante, 1983, vol. XII.

de su ministerio por dicha autoridad eclesiástica. Kierkegaard leyó sus escritos y se dio cuenta de que su propia situación personal era pareja a la del clérigo danés, porque también Søren Kierkegaard había sido ridiculizado por los eclesiásticos oficiales en el periódico *El Corsario*. Debido a esto inicialmente simpatizó con él y compró sus obras, pero después criticó negativamente esta obra.

El libro está compuesto por cuatro capítulos. En el Iº trata de la situación histórica, a saber, del conflicto de Adler en tanto que maestro de la Iglesia del Estado con el orden establecido y su destitución. En él Kierkegaard afirma que la Iglesia danesa ha tomado una posición plenamente justificada frente a Adler. En el cap. IIº Kierkegaard explica que la supuesta revelación de Adler se incluye dentro de la corriente moderna. El cap. IIIº esclarece la destitución de Adler. El cap. IVº trata sobre la concepción psicológica de Adler en tanto que fenómeno y sátira de la filosofía hegeliana y de la época.

En síntesis, para Kierkegaard el error de Adler fue el de sentirse cristiano, a lo que él contrapone el decir de sí mismo que no es cristiano, sino que lucha por serlo. Para Søren Kierkegaard, Adler es un caso de 'reduplicación' (*Fordoblese*) del yo, es decir, un narcisismo que, por sentirse ligado a Dios, se ve superior a la masa. Pero se trata de un falso 'extraordinario', pues el auténtico es sacrificado, abnegado: es el que obedece en silencio a la voluntad de Dios y cambia el orden establecido[90]. En cambio, el fin del farsante es inmanente (mundano) y egoísta; está centrado en la temporalidad y en el éxito. El fin del verdadero 'extraordinario' es, en cambio, trascendente. En efecto, el *genio* se distingue del *apóstol* en que el primero manifiesta la inmanencia, mientras que el segundo la trascendencia. El primero se debe a sí, a su autoridad; el segundo, a la autoridad divina. Uno resalta por su creatividad, originalidad; otro, por su obediencia a Dios.

2. *Discursos edificantes con diversos puntos de vista*. Estos trabajos fechados en 1847 se dividen en tres partes:

a) *Un discurso de circunstancia*, que Kierkegaard dio a propósito de una confesión. Es el más largo de sus discursos (150 páginas). En él sos-

90. El título de la reciente publicación de Goñi Zubieta es elocuente en este sentido, pues manifiesta la inconformidad del pensador danés para con lo socialmente estipulado en su tiempo a todo nivel: familiar, universitario, institucional y, sobre todo, eclesiástico. Cfr. GOÑI ZUBIETA, C., *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*, Madrid, Trota, 2013.

tiene que para que sea posible querer el Uno, hace falta querer el Bien, quererlo de verdad y sufrir todo por él.

b) *Lo que aprendemos de los lirios del campo y de los pájaros del cielo*, cuyo trasfondo es la respectiva parábola evangélica en la que Cristo toma como modelos a esas plantas y a las aves[91]. El texto está compuesto de tres partes: 1) una, en la que Kierkegaard exhorta a contentarse con la condición de hombre (no querer ser como Dios); estimula a vivir desprendido del afán de acumular riquezas temporales; 2) otra, en la que habla de que ser hombre es algo magnífico, no sólo por las cualidades que el hombre posee, sino fundamentalmente porque es espíritu; anima también a evitar comparaciones humanas; 3) la última, en que trata de que ser hombre tiene reservada una felicidad excelente, si 'elige' bien.

c) *El evangelio de los sufrimientos*. En los dos primeros escritos de este trabajo se comentan estos dos pasajes neotestamentarios: 1) "El que no carga con su cruz y me sigue no puede ser mi discípulo"[92]. 2) "Mi yugo es suave y mi carga ligera"[93]. En los siguientes, se habla de la alegría según diversos aspectos, a saber: 3) la alegría de saber que la escuela de los sufrimientos forma para la eternidad[94]; 4) de que, delante de Dios, el hombre sufre siempre como culpable[95]; 5) la alegría no es el camino estrecho (del que habla el *Evangelio*), sino la aflicción[96]; 6) la alegría de saber que, aunque el sufrimiento temporal sea pesado, comporta la felicidad eterna[97]; 7) la alegría tiene el poder de cambiar el oprobio en gloria, la derrota en victoria[98].

91. Cfr. *Mt*. VI, 26-29.

92. *Lc*., XIV, 27.

93. *Mt*., XI, 30.

94. La razón que da es que la penitencia rejuvenece y la eternidad es rejuvenecimiento.

95. Porque considera que Dios (Cristo), siendo amor, si ha sufrido por mí, soy culpable.

96. El sentido es que el camino de la perfección pasa por los sufrimientos, pero este pensamiento produce alegría.

97. Pues una ligera aflicción de un día produce para nosotros un peso eterno y sin medida de gloria.

98. Se basa en el texto de los *Hechos de los Apóstoles* en el que se narra que dos de éstos "se retiraron de delante del sanedrín gozosos de haber sido hallados dignos de sufrir los oprobios por el nombre de Cristo". *Ac*. V, 41. Escribe Kierkegaard que "*le franc courage est capable, au sein de la souffrance, de retirer au monde sa puissance, et qu'il a lui.même le pouvoir de changer*

3. Las obras del amor[99] es un trabajo de 1847. Lo que en él describe Kierkegaard "son meditaciones cristianas; por tanto, no tratan acerca del 'amor', sino de 'las obras del amor'"[100]. Con todo, contiene muchas descripciones valiosas sobre el verdadero amor humano. Es el trabajo más opuesto a la fe sin obras proclamada por Lutero, a la par que el más cercano a la doctrina católica. Es un libro repleto de sentido humano en el contexto del amor matrimonial, especialmente recomendable para quienes tengan esa vocación.

4. La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa es de 1847. Es un escrito breve en comparación con otros del autor, y está compuesto por una Introducción, dos Lecciones y un Anexo. En la *Introducción* describe a la filosofía moderna como "carente de probidad"[101], de 'inocencia', de 'primitividad', porque habla de lo 'objetivo' y calla lo 'subjetivo'. Frente a ella, en su *Diario*, caracteriza a la 'ignorancia socrática' como 'primitividad', 'interioridad'[102]. En este libro defiende sobre la comunicación que la ciencia moderna ha sustituido la categoría de 'individualidad' por la de 'generación'. La gente acepta el sofisma de que no importa la voluntad de un solo individuo, porque se supone que éste no es capaz de hacer nada. El prototipo de esa mentalidad es Hegel que, precisamente por eso –declara– 'no entiende nada de ética'.

a) En la *Lección 1ª* Søren Kierkegaard sostiene que "para reconocer la verdad, sobre todo en el dominio de lo ético y de lo ético-religioso, hace falta una 'situación'; de la misma manera que también hace falta una para comunicar la verdad ética y ético-religiosa"[103]. En esta lección

l'opprobre en gloire, la défaite en victoire". 'L' évangile des souffrances', *Discours édifiants*, en *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 13, p. 320. Cursivas en el texto del autor.

99. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discurso*, Salamanca, Sígueme, 2006.

100. *Ibíd.*, p. 251.

101. KIERKEGAARD, S., 'La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse', en *Ouvres Complètes*, Paris, L'Orante, vol. 14, 1980, p. 361.

102. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 85.

103. KIERKEGAARD, S., 'La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse', en *Ouvres Complètes*, Paris, L'Orante, vol. 14, 1980, p. 369. Carignan indica que "vers les annés 1850, Kierkegaard affirme que pour communiquer la vérité avec autorité, il faut la posséder dans l'intime de sa subjectivité, au point de s'identifier avec elle". CARIGNAN, M., "La communication de la vérité selon Kierkegaard", *Revue de l'Universitè d'Ottawa*, 51 (1981), p. 278.

Kierkegaard explica qué son la 'comunicación directa e indirecta'[104], de las que trataremos más adelante. Indica asimismo que lo ético y lo ético-religioso no se pueden comunicar de modo directo (como, por ejemplo, las matemáticas, tesis netamente socrática y presente asimismo en la ética aristotélica), sino 'en el plano de la existencia y en el sentido de lo existencial', porque "la verdad ético-religiosa propiamente dicha se refiere esencialmente a la personalidad; no puede ser transmitida más que por un 'yo' a otro 'yo'"[105]. En su *Diario* Kierkegaard añadió que "comunicar la verdad es sufrir; si no se sufre, nadie comunica la verdad"[106]. No obstante, aunque comunicar la verdad no conlleve necesariamente sufrimiento, no pocas veces éste es un solícito acompañante. Tal pena suele tener dos causas: a) uno mismo, cuando pone la verdad por delante de sí y cuando se vence para manifestarla, como advertía Tomás de Aquino[107]; b) aquellos a quienes les manifestamos la verdad, cuando no la aceptan y urden represalias contra nosotros.

b) En la *Lección 2ª* insiste en que "el pensamiento moderno ha suprimido la personalidad, volviéndose todo objetivo"[108], pues comunica objetos sin plantearse qué sea comunicar. Por el contrario, "cuando todo se vuelve personal, el acento cae sobre 'qué es comunicar'"[109]. A eso se refiere Kierkegaard cuando habla de 'falta de probidad en los tiempos modernos', o también, de 'primitividad', porque "la existencia humana debe tener primitividad. Pero la existencia primitiva implica siempre una revisión de las cuestiones fundamentales"[110]. Una manifiesta falta de probidad –declara– es que jamás se formule la pregunta sobre qué es comu-

104. Alude también a que sus obras de comunicación indirecta están firmadas bajo seudónimo, mientras que las de comunicación directa llevan su nombre propio. Al revelar esto en este escrito usa la comunicación directa como una 'concesión necesaria'.

105. KIERKEGAARD, S., 'La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse', *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 14, p. 375.

106. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1949), ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 228.

107. "Más se ama a sí que a la verdad el que no quiere defender la verdad contra sí; así, es manifiesto que más se ama a sí que a la verdad el que no defiende la verdad frente a los adversarios, porque quiere la paz para sí". TOMÁS DE AQUINO, *Contra Impugnantes*, pars 4, cap. 2, ad 5.

108. KIERKEGAARD, S., 'La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse', *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 14, p. 378.

109. *Ibíd.*, p. 378.

110. *Ibíd.*, p. 380.

nicar. Es cierto que el tema del sujeto, más en concreto, de la intimidad personal humana, fue olvidado en buena por la historia de la filosofía –no sólo por el pensamiento moderno– hasta la época del pensador danés. Pero esta carencia no es excusa para abandonar el 'pensamiento' y sustituirlo por la vertiente práctica de la comunicación, sino para abrir campo a un modo de conocer superior al 'objetivo'. Kierkegaard propuso como solución al respecto el 'pensamiento subjetivo', cuyo alcance estudiaremos más detenidamente en la IIª Parte.

5. Discursos cristianos. Son 'discursos edificantes' publicados por Søren Kierkegaard en 1848, los cuales se dividen en las tres siguientes partes[111]:

a) *Sentimientos en la lucha de los sufrimientos*. En él trata de la alegría de pensar estas cosas: que se sufre una vez, pero que se triunfa eternamente; que la adversidad no arrebata, sino que procura la esperanza; que en la medida en que uno se vuelve pobre enriquece a otros; que en tanto que se vuelve falible, Dios es más fuerte en él; que perder en el tiempo es ganar en la eternidad; que se gana todo sin perder nada; que la adversidad es el éxito. Estas enseñanzas cristianas, fruto de la propia experiencia vital del autor, son correctas. Se puede decir al respecto que así como la ética socrática fue certera porque era resultado del propio descubrimiento de la valía de la moral al ser vivida en primera persona, así la doctrina cristiana kierkegaardiana de corte práctico fue en buena medida correcta porque no era sino la transmisión de su propia y valiosa experiencia religiosa.

b) *Pensamientos que hierven en el pecho* (literalmente 'en la espalda'). Se trata de la exposición de los siguientes siete pasajes bíblicos: 1º) "Cuida tu pie cuando entres en la casa de Dios"[112]. 2º) "Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido, ¿qué será de nosotros?"[113]. 3º) "Todas las cosas concurren al bien para los que aman a Dios"[114]. 4º) "Habrá una resurrección de justos y pecadores"[115]. 5º) "Ahora la salva-

111. En las citadas *Obras Completas* en francés, entre estos discursos se incluyen '*Las preocupaciones de los paganos*', siete discursos cristianos que hemos puesto aparte, en una de las series de '*Los lirios del campo y las aves del cielo*'.

112. *Ecls*., (*Qohélet*), IV, 17.

113. *Mt*., XIX, 28.

114. *Rom*., VIII, 28.

115. *Ac*., XXIV, 15.

ción está más cerca de nosotros que cuando creímos”[116]. 6º) ‘Hay una felicidad en sufrir el insulto por una buena causa’[117]. 7º) “Creído en el mundo”[118]. Como se puede advertir, estos y otros pasajes bíblicos que Kierkegaard comenta e ilustra con diversos ejemplos son tan conocidos dentro del ámbito teológico que se podrían calificar de centrales en el contexto de la hermenéutica escriturística. En efecto, muchos teólogos, doctores e incluso santos han apoyado en ellos sus enseñanzas doctrinales.

c) *Discursos para la comunión de los viernes*. Son siete comentarios a los siguientes pasajes del *Nuevo Testamento*: 1º) “Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer”[119]; 2º) “Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados que yo os aliviaré”[120]. 3º) “Mis ovejas escuchan mi voz y yo las conozco y ellas me siguen”[121]. 4º) “El Señor Jesús, la noche en que fue entregado”[122]. 5º) “Si nosotros le negamos, el no nos niega, si nosotros somos infieles, él permanece fiel, porque él no puede contradecirse a sí mismo”[123]. 6º) “Si nuestro corazón nos condena, Dios es más grande que nuestro corazón”[124]. 7º) “Y mientras los bendecía, se alejó de ellos y comenzó a elevarse al cielo”[125]. Conviene reiterar que las glosas doctrinales que Kierkegaard ofrece al comentar estos pasajes bíblicos no tienen como fin la erudición, sino que, fruto de su propia meditación de la Sagrada Escritura y de su esfuerzo

116. *Rom.*, XIII, 11.

117. Se trata de las últimas bienaventuranzas: “Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque suyo es el Reino de los Cielos. Bienaventurados cuando os injurien, os persigan y, mintiendo, digan contra vosotros todo tipo de maldad por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en el Cielo: de la misma manera persiguieron a los profetas de antes de vosotros”. *Mt.*, V, 10-12.

118. El versículo completo dice así: “Unánimemente confesamos que es grande el misterio de la piedad: él ha sido manifestado en la carne, justificado en el Espíritu; mostrado a los ángeles, predicado a las naciones; creído en el mundo, ascendido en gloria”. I *Tim.*, III, 16.

119. *Luc.*, XXII, 15.

120. *Mt.*, XI, 28.

121. *Jn.*, X, 27.

122. I *Cor.*, XI, 23.

123. II *Tim.*, II, 12-13.

124. I *Jn.*, III, 20.

125. *Luc.*, XXIV, 51.

práctico por encarnar sus enseñanzas, tienen como finalidad 'edificar' cristianamente al lector, enseñarle un modo práctico y asequible de vivir el cristianismo de modo coherente en el día a día.

De 1848 son también los siguientes dos trabajos: *La crisis de una crisis en la vida de una actriz*, conformado por cuatro artículos publicados en el diario *Faedrelandet* bajo el seudónimo de 'Inter et Inter', y *El señor Phister en el rol del Capitán Escisión* bajo el seudónimo 'Procul', que es un ensayo de crítica teatral. Nótese que estas obras están firmadas bajo seudónimos porque no son escritos religiosos, sino de crítica literaria. Adviértase asimismo que los seudónimos empleados en ambos casos son nuevos, distintos de todos los precedentes, porque el estilo de estas obras es diferente de las previamente escritas.

6. Punto de vista explicativo de mi obra de escritor[126]. Este trabajo autobiográfico lo escribió Søren Kierkegaard en 1848, pero no lo publicó en vida. En su *Diario* escribió que esta obra no se debía publicar hasta después de su muerte, tarea que llevó a cabo su hermano Peter[127]. Pero cuando se publicó, se pudo leer que en él estaba escrito: "el contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de 'llegar a ser cristiano', con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos"[128].

La clave hermenéutica para entender este escrito también se encuentra expuesto en su *Diario*, y dice así: "en *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor* he explicado que mi objetivo es servir a la causa del cristianismo, de llegar a una exposición de qué sea el cristianismo… El cristianismo y el llegar a ser cristiano ha sido el objetivo de mi vida"[129]. Téngase en cuenta que si este objetivo –expresado tan a las claras– fue el

126. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1988.

127. "*El punto de vita de mi actividad de escritor* no se debe publicar: ¡no, no! 1) He aquí el punto decisivo… No lo puedo explicar completamente… 2) No puedo decir que mi actividad de escritor ha sido un puro sacrificio… El libro en sí mismo recoge lo verdadero y es a mi parecer magistral". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), pp. 149-150.

128. KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*, ed. cit., p. 8. "Yo mismo he sido desde el inicio un escritor edificante". *Diario* (1849-50), ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 159.

129. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), pp. 71-72.

propósito de todo el trabajo literario de Kierkegaard, es sencillamente porque en su época –como en de la nuestra– la vivencia práctica del cristianismo dejaba mucho que desear, es decir, no era auténtico. En efecto, en la suya, el cristianismo de Dinamarca era más bien una cuna cultural que una realidad para ser vivida radicalmente en primera persona. Por lo que respecta a la nuestra –y no sólo en un país europeo sino en todo el continente– sólo en casos muy puntuales es la razón del vivir de algunas personas, siendo para la mayoría de la población una diluida entidad que ya no informa ni siquiera culturalmente. La causa de esta disolución –tanto en una época como en otra– no estriba en que el cristianismo albergue en su seno deficiencia alguna, sino en el modo en que lo viven los cristianos.

7. Dos pequeños tratados ético-religiosos (1849). Esta obra está conformada por dos trabajos: El primero tiene por título: '¿Tiene un hombre el derecho de dejarse morir por la verdad?'. Contiene reflexiones teológicas acerca de que Cristo aceptase libremente la muerte por la redención de los hombres, tema siempre candente en la vida de Søren Kierkegaard desde que, de pequeño, le impactase un crucifijo. Su discurso intenta responder a la cuestión de cómo Cristo, siendo Dios-amor, pudo dejar a los hombres volverse culpables de matarle[130]. Se trata, por tanto, de compatibilizar dos misterios: uno por exceso de luz, el amor divino, y otro por falta de ella, el del mal aceptado por la libertad humana.

En el segundo tratado, 'Sobre la diferencia entre un genio y un apóstol', Søren Kierkegaard sienta que "el genio y el apóstol se distinguen cualitativamente; cada uno pertenece a su esfera cualitativa, el uno a la de la inmanencia y el otro a la de la trascendencia"[131]; el uno, la genialidad, es un don natural; el otro, la misión apostólica, es, en cambio, don sobrenatural; el uno se aprecia desde el punto de vista estético; el otro, desde el religioso. Este tema ya estaba presente en su *Libro sobre Adler* y lo desarrolló posteriormente también en la última parte de su *Diario*. En este

130. Indica que Cristo no era sólo el amor, sino también la verdad, y concluye: "pienso que un hombre no tiene el derecho de dejarse matar por la verdad. Por tanto, esta conclusión me llena de melancolía… pero para Cristo la cuestión es diferente. Él no era un hombre. Era la verdad, no podía más que dejar que el mundo pecador fuese culpable de su muerte". KIERKEGAARD, S., *Deux petits traités éthico-religieux*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., vol. 16, pp. 138-140.

131. *Ibíd.*, p. 148. Añade que "la autoridad es el factor cualitativo decisivo… porque es una cosa inmutable; no se la puede adquirir por la inteligencia". *Ibíd.*, pp. 151-153.

texto Søren Kierkegaard afirma que la *autoridad* dada por Dios "no es objeto de pensamiento, sino de fe"[132], tesis en la que se manifiesta también su fideísmo. En efecto, Kierkegaard niega claramente que la profundidad de la doctrina cristiana, que se puede conocer en buena medida pensando, sea un motivo de credibilidad[133].

8. La enfermedad mortal[134]. Es un trabajo de 1849 que está firmado por el seudónimo *Anti-Climacus*. Este sobrenombre, frente al de Climacus usado en las obras más filosóficas, indica que frente a aquéllas, cuyo autor era un no cristiano, el de ésta (que también usó para *La ejercitación del cristianismo*), es un autor que se considera a sí mismo cristiano. Es, por tanto, un seudónimo opuesto al precedente[135]. ¿Por qué Kierkegaard no la firmó con nombre propio, si la obra versa sobre el *pecado*, tema netamente religioso, siendo así que él se consideraba un autor religioso? Porque –como se ha indicado– Søren Kierkegaard no se consideraba a sí mismo cristiano, sino como alguien que luchaba por serlo. En esto último se pueden apreciar dos cosas: por una parte, el alto concepto que Kierkegaard tenía del cristianismo; por otra, la humildad de verse personalmente tan alejado del verdadero modo de ser cristiano. Ambas percepciones son correctas, pues, por un lado, el mensaje cristiano es irrestrictamente más elevado que cualquier propuesta filosófica: ética o antropológica; por otro, la distancia entre el verdadero cristianismo y la vivencia cristiana de cada quien sólo se puede salvar por elevación, es decir, en la medida en que Dios otorgue ese ascenso, don que de ordinario ofrece mediante los sacramentos. Pero recuérdese que, para tal finalidad, Kierkegaard –por su calidad de protestante– se vio privado de algunos sacramentos, en especial, el de la confesión, aunque no el de la eucaristía. Ya se ha indicado también que al final de su vida Søren Kierkegaard no quiso recibir el sacramento de la unción de los enfermos. No obstante, tras el bautis-

132. *Ibíd.*, p. 155.

133. Cfr. *Ibíd.*, p. 159.

134. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Tratado de la desesperación*, ed. de J.E., Holstein, Barcelona, ed. Edicomunicación, 1994.

135. "La Postilla de 'Anti-Climacus' podría formar bien un todo con el título 'Clímaco y Anti-Clímaco' puesto que Clímaco es conocido primero y el pensamiento que hay contenido (en poner estos dos juntos) es auténticamente dialéctico". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 160.

mo, tanto éste como el de la confesión son requisitos imprescindibles para el perdón de los pecados[136].

La enfermedad mortal es, tal vez, la obra más famosa de Kierkegaard, y en la que, sin duda alguna, más manifestó su agudeza psicológica. Añádase que el fondo filosófico –más en concreto antropológico– de este trabajo es indudable y, además, certero. Tras el *Prólogo*, la obra está conformada por tres partes cuyos títulos son: a) 'La desesperación de no querer ser uno mismo'; b) 'La desesperación de querer ser uno mismo', y c) 'La desesperación es el pecado', fórmulas reveladoras de su contenido. El tema de la *desesperación* ya fue tratado por Søren Kierkegaard en su libro *O lo uno o lo otro*, y tanto en esa obra como en el *Post-scriptum* la vinculó al modo de vida por él llamado *estético*, es decir, placentero. Por su parte, en *Las obras del amor* contrapuso la desesperación al amor. Sin embargo, este sentimiento negativo del espíritu no se opone –como el odio– directamente al amor, sino a la esperanza propia de la libertad personal humana en orden a alcanzar su destino felicitario. Por lo demás, en su *Diario* declaró que la desesperación se debe a prescindir de Dios[137], lo cual es, sin duda, correcto, porque sólo Dios puede aceptar enteramente la irrestricta vitalidad de la libertad personal humana, ya que ésta no se puede invertir de modo completo en ninguna otra realidad.

9. Los lirios del campo y las aves del cielo[138] es un trabajo de 1849 que reúne diversos discursos compuestos para la edificación de los cristianos. La obra, que hace alusión al ya mencionado pasaje evangélico de San Mateo[139], está dividida en tres series:

a) 'Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo. Tres discursos'. El 1º está conformado por dos especies de alegorías ideadas por Kierkegaard para hacer inteligible el mensaje de la parábola

136. Recuérdese respecto de estos dos sacramentos al menos la concepción sintética de la doctrina de la Iglesia católica: "Cristo, médico del alma y del cuerpo, instituyó los sacramentos de la Penitencia y de la Unción de los enfermos, porque la vida nueva que nos fue dada por Él en los sacramentos de la iniciación cristiana (Bautismo, Confirmación y Eucaristía), puede debilitarse y perderse para siempre a causa del pecado. Por ello, Cristo ha querido que la Iglesia continuse su obra de curación y de salvación mediante estos dos sacramentos". *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio,* nº 295, ed. cit., p. 111.

137. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1842-44), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 88.

138. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Trotta, 2007.

139. Cfr. *Mt.*, VI, 26-29.

evangélica del mismo nombre[140]. El 2º trata de la bien conocida parábola del hijo pródigo. En el 3º se expone la ventaja ontológica del hombre frente a los demás seres porque éste es capaz de *elegir*, mientras que los otros están sometidos a la necesidad.

Esta última tesis kierkegaardiana sobre la *libertad* contrasta con la mantenida en su época por la filosofía hegeliana, según la cual el hombre está sometido a la necesidad. Y se contrapone asimismo a la tesis propia de no pocas filosofías posteriores del siglo XIX que describieron al ser humano según la necesidad. Así, por ejemplo, el marxismo lo subordinó a las leyes necesarias de la dialéctica, entendida en este caso en clave económica; el irracionalismo nietzcheano, a la necesidad del eterno retorno; el psicoanálisis freudiano, al necesitarismo de las condiciones iniciales; el evolucionismo, a la necesidad de los instintos… Con todo, a pesar de que la posición de Søren Kierkegaard parece un canto a la libertad en una época adversa a esta radical perfección humana, su visión de ella –como veremos en la IIª Parte– es reductiva en la medida que la vincula en exclusiva a un acto de la voluntad: la *elección*.

b) 'Las preocupaciones de los paganos. Siete discursos cristianos'. El 1º versa sobre la preocupación de la pobreza. El 2º, sobre la preocupación por la abundancia. El 3º, sobre la preocupación de la pequeñez. El 4º, sobre la preocupación de la grandeza. El 5º, sobre la preocupación de la temeridad. El 6º, sobre la preocupación del atormentarse. El 7º, sobre la preocupación de la indecisión. En todos ellos subyace, según Søren Kierkegaard, un tema de fondo: la falta de confianza, de fe, en Dios.

c) 'El lirio del campo y el pájaro bajo el cielo. Tres discursos piadosos'. El 1º se refiere al ya reiterado versículo evangélico: "Mirad a las aves del cielo; contemplad al lirio del campo"[141]. El 2º, a este otro que se

140. El lirio es el hombre, está en un sitio aislado lleno de belleza, pero el pájaro le dice que ahí nadie conoce su hermosura, que le puede arrancar y llevar a donde hay otros lirios que le envidien. El lirio accede a la insinuación. El pájaro escarba y arranca al lirio para trasladarlo, pero éste muere durante el trayecto. La segunda especie de parábola que inventa es la de una paloma salvaje que se deja seducir por lo que dos palomas caseras le cuentan acerca de lo bien que las alimenta su dueño, un campesino, sin que ellas se preocupen por el afán de cada día en buscar alimento. Ante ese ejemplo, la salvaje decide acopiar alimentos, pero le roban lo que iba guardando. De modo que vivía preocupada por el futuro, trabajaba el doble y comía igual. Se persuadió de cambiar de vida e ir a vivir al palomar con las otras. Pero al hacerlo el labrador la cazó y la mató.

141. *Mt.*, VI, 26.

encuentra en el mismo capítulo: “Nadie puede servir a dos señores”[142]. Y el 3º, de nuevo, versa sobre el de “Mirad las aves del cielo”.

10. El sumo sacerdote. El publicano, (1849). El primero es una meditación breve que, basada en el pasaje evangélico “no tenemos un sumo sacerdote que no se pueda compadecer de nuestras debilidades, sino que, de manera semejante a nosotros, ha sido probado en todo, menos en el pecado”[143]. En él Søren Kierkegaard atiende a la naturaleza de la compasión de Cristo, quien ha sufrido cualquier tentación más que nadie para redimirnos y que, venciéndolas, es nuestro consolador. El segundo, asimismo conciso, es un comentario al texto bíblico “el publicano, quedándose lejos, ni siquiera se atrevía a levantar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho diciendo: ‘Oh Dios, ten compasión de mí, que soy un pecador’”[144]. En él Kierkegaard resalta el valor de la humildad. En este último escribe que “la fe es contra la razón”[145], en lo que muestra de nuevo su fideísmo. Obviamente, esta tesis ni se encuentra en la Sagrada Escritura ni se desprende de ella, sino que, por el contrario, son muchos los pasajes en que se expone la armonía entre la fe y la razón, por ejemplo, aquellos en los que se ofrecen motivos racionales de credibilidad[146]. No puede ser de otro modo, ya que ambas, razón y fe, son dones divinos: el uno, natural; el otro, sobrenatural. En la manera de concebir la fe como antagónica respecto de la razón Kierkegaard guarda una deuda con Lutero no suficientemente advertida y, desde luego, no impugnada.

11. La neutralidad armada, o mi posición como autor cristiano en la cristiandad es un escrito breve de 1849. La expresión ‘neutralidad armada’ es la que Kierkegaard eligió para describir su propia posición ante la cristiandad. Insistió en que, más que cristiano, él luchaba por serlo, de modo similar a Pitágoras quien se consideraba ‘filósofo’ pero no ‘sabio’ (*sofista*). En este trabajo Søren Kierkegaard afirma que el cristianismo sigue existiendo todavía, pero sólo como ‘doctrina’, no como realidad (tema reiterativo en su *Diario*), y esto por tres motivos: a) la cristiandad es un orden establecido; b) de la forma auténtica de la cristiandad sólo

142. *Mt.*, VI, 24.

143. *Hb.*, IV, 15.

144. *Lc.*, XVIII, 13

145. KIERKEGAARD, S., ‘Le Péager’, en *Oeuvres Complètes*, vol. 16, ed. cit., p. 354.

146. Cfr. *Mt.*, XXVIII, 1-15; *Mc.*, XVI, 17-18; *Lc.*, I, 1-4; *Jn.*, II, 11-23-25; *Jn.*, IV, 48; *Jn.*, VI, 30; *Jn.*, IX, 14-16 ; *Jn.*, X, 25-37; *Jn.*, XII, 37-40; *Jn.*, XIV, 11, etc.

queda la estética; c) más que el plano ético, existencial, del cristianismo queda lo metafísico.

En este trabajo Kierkegaard se queja de que sus escritos hayan producido revuelo o alarma social, porque él ha presentado el ideal cristiano con buena dosis de esfuerzo personal y de crítica. Se define a sí mismo como "cristiano (poeta, pensador) por oposición a los cristianos"[147], no a los paganos, y afirma que, de la misma manera que la mayor parte de los hombres se saben hombres, pero no conocen qué implica esta condición, del mismo modo, los cristianos se saben cristianos sin saber con certeza qué comporta serlo, pues para esto hace falta una fe hecha de 'temor y temblor' (tal cual la expresada en su obra así titulada, que tiene a Abraham por protagonista). Ya se ha indicado que nuestra época alberga la misma sintomatología respecto del cristianismo que la existente en tiempos del pensador danés, pero hoy tal crisis no sólo afecta a la religión cristiana, sino también a la filosofía. En efecto, en nuestra época postmoderna, en que la escasa y devaluada filosofía existente parece usarse para demoler la propia filosofía, a quienes viven de acuerdo con este débil pensamiento ya no les suenan sólo a crítica personal –se trata de una enfermiza susceptibilidad– las denuncias de palmaria inconsecuencia cristiana o de falta de ética, sino también las mínimas defensas de la verdad en cualquiera de sus ámbitos.

12. Ejercitación del cristianismo[148] es un trabajo de 1849 que está firmado por el seudónimo *Anti-Climacus* (con el que Kierkegaard ya rubricó *La enfermedad mortal*). Recuérdese que 'Anti-Climacus' designa a un autor que se considera a sí mismo cristiano, distinto, por tanto, al no cristiano 'Climacus'. Esta es la última obra seudónima de Kierkegaard. La conforman 7 homilías, no trabajos de filosofía. La 1ª versa sobre la

147. KIERKEGAARD, S., 'La neutralité armée', en *Oeuvres Complètes*, Paris, L'Orante, vol., 17, 1982, p. 145. Y en su diario escribe: "yo soy el último estadio de una escuela de poetas, aspirantes a ser una especie de reformadores en poco". *Diario* (1847), ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 86. "No repetiré nunca bastante que yo soy un poeta, pero de una naturaleza del todo especial; porque la dialéctica es la determinación esencial de mi naturaleza y la dialéctica es por esencia estraña al poeta". *Ibíd*., vol. 5 (1948), p. 24. "¿Qué significa ser poeta? Significa tener la propia vida personal, la propia realidad, entre todas las demás categorías de la actividad poética; significa relacionarse con el ideal sólo con la fantasía, y la propia existencia personal se vuelve más o menos una sátira de la poesía y de sí mismo". *Ibíd*., vol. 5, pp. 114-115. "Yo protesto con todas las fuerzas para no ser tenido por un profeta: quiero ser sólo un poeta". *Ibíd*., vol. 5, p. 162.

148. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009.

siguiente invitación de Jesús en el *Evangelio*: "Venid a mí todos los que andáis cansados y agobiados que yo os aliviaré"[149]. La 2ª hace referencia a la sentencia evangélica: "Bienaventurado el que no se escandaliza de mí"[150]. De la 3ª a la 7ª Søren Kierkegaard comenta el pasaje evangélico: "Y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí"[151], lo cual indica que el pensador religioso danés otorgó una indudable relevancia a este versículo.

El cristianismo que se refleja en *Ejercitación del cristianismo* es netamente luterano. Sobre este trabajo cabe preguntar ¿por qué Kierkegaard lo firmó bajo seudónimo, si se trata claramente de un tema religioso?, ¿acaso no comparece en él su propia mentalidad?, ¿no quiso comprometerse con lo que en él se declara? No fueron esas las razones, pues en él aparecen tesis tales como la contraposición entre razón y fe, entre verdad y vida, la hegemonía de la voluntad, la crítica al 'cristianismo establecido' y cómodo, en rigor, al modo de encarnarlo y exponerlo propio del obispo Mynster[152], personaje que, en el fondo, es el blanco de las críticas del libro. Todas esas tesis son netamente kierkegaardianas. La razón de la seudonímia de esta obra la expone, más bien, él mismo Søren Kierkegaard en su *Diario*: "queda una especie de herejía dialéctica en cualquier parte de este libro donde se muestra que la predicación se ha vuelto impersonal, que es hecha por uno que no es nadie. La incoherencia consiste en el hecho que incluso eso (la ejercitación del cristianismo) es obra de un seudónimo el cual también él no es nadie. Cuál es mi límite: yo puedo permanecer atento, nada más. Y por otra parte yo estoy presente como editor y quiero llevar la responsabilidad y todo será entendido como si lo hubiese dicho yo"[153]. Kierkegaard no podía rubricar una enseñanza cristiana impersonal, por dos motivos: uno práctico, y es que él vivía el cristianismo en primera persona y, por ende, comunicaba su propia experiencia; y otro teórico, y es que consideró que la comunicación teórica del cristianismo es contradictoria.

13. Un discurso edificante: la pecadora (1850). Es un comentario corto al texto neotestamentario "sus muchos pecados le son perdonados

149. *Mt.*, XI, 2.

150. *Mt.*, XI, 6.

151. *Jn.*, XII, 32.

152. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 80.

153. *Diario* (1949-50), ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 68.

porque ha amado mucho”[154]. En él explica que la índole del amor comporta el completo olvido de sí y el pensar en el otro; que confesar el propio pecado es amor perfecto. Indica asimismo que es propio de la fe de la mujer la humildad, permanecer en silencio y concentrarse en buscar el perdón de sus pecados, dejando al margen las cosas temporales (honor, gloria, prosperidad, familia, amigos, juicio ajeno, etc.). Nótese que la defensa de la dignidad de la mujer por parte de Kierkegaard es muy anterior a la propia de cualquier proclama feminista moderna y contemporánea. Más aún, en ciertos puntos, Søren Kierkegaard sostiene que la mujer aventaja al varón, tema ‘políticamente incorrecto’ en su época. Según mi parecer, si se repara que la igualdad es exclusivamente mental, tal vez sea conveniente admitir que la realidad está conformada por distinciones jerárquicas. Por tanto, habría que decir que en unas dimensiones la mujer aventaja al varón y que en otras distintas sucede a la inversa. Con todo, no es el momento de explicitar cuáles son esos aspectos y de fundamentar en cada caso la superioridad de los mismos.

14. La inmutabilidad de Dios[155] es un trabajo de 1851 en el que Kierkegaard sostiene que Dios es paciente y que, dado que el hombre es imagen del ser divino, exhorta a los hombres a ser pacientes. Afirma que Dios no cambia porque es la claridad. Añade que, por el contrario, nosotros sí cambiamos porque somos mezcla de claridad y oscuridad. Respecto de esto hay que añadir a la propuesta kierkegaardiana que el claroscuro radica inicialmente en la ‘naturaleza’ humana recibida de nuestros padres, no en la radicalidad de la ‘persona’ humana, la cual es creada por Dios y, por tanto, nativamente no alberga oscuridad alguna. Søren Kierkegaard sostiene además que, por ser Dios inmutable, tiene una voluntad inmutable para cada hombre. Esta afirmación es muy relevante porque singulariza a cada persona hasta el punto de que, para el pensador danés, una persona humana no se puede explicar dentro del marco de lo común humano. Dicho de otro modo: la llamada sobrenatural divina a cada persona la coloca por encima de la ética, la cual se basa en la ley natural (como por lo demás expone de modo claro en otros textos al explicar, por ejemplo, que la vocación divina de Abraham de sacrificar a su hijo Isaac

154. *Lc.*, VII, 47.

155. Cfr. KIERKEGAARD, S., ‘La inmutabilidad de Dios. Un discurso’, en *El instante*, Madrid, Trotta, 2006.

está por encima de un precepto natural del decálogo, pues precisamente por ser superior, puede conculcarlo).

Lo que precede indica que Søren Kierkegaard intuye de alguna manera que lo personal es superior e irreductible a lo común humano de los hombres. No obstante, como esa advertencia es, en su caso, sólo de índole sobrenatural, es decir, la ve en exclusiva como voluntad específica divina para cada hombre, no le saca partido desde el plano meramente filosófico. Recuérdese al respecto que algunos pensadores medievales sí repararon filosóficamente en tal distinción. En efecto, tanto San Juan Damasceno[156] como Sto. Tomás de Aquino[157] por ejemplo, distinguieron en el hombre entre 'naturaleza' y 'persona', designando con el primer término lo común de los hombres, es decir, aquello de que dispone toda persona humana, mientras que el segundo vocablo lo reservaron para aludir al ser que cada quién es. De aquí se puede explicitar la distinción real entre el ser (*actus essendi*) y tener (*essentia*) en el hombre, pero este extremo –como veremos– desborda la advertencia kierkegaardiana. Con esto no se quiere propinar un reproche de olvido al escritor de Copenhague, pues si buena parte de los medievalistas (tomistas para más señas) no han tenido en cuenta hasta hoy esa penetrante distinción real en el hombre, no se le puede pedir a Kierkegaard que la mantuviese cuando desconoció por completo ese legado medieval.

15. Sobre mi actividad de escritor. Se trata de un escrito breve de 1851. Es, en concreto, la versión abreviada de *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, escrito tres años antes. En su *Diario* escribió: "Ahora se están publicando: *Sobre mi actividad de escritor* y *Dos discursos para la comunión de los viernes*. ¡Oh!, cómo me siento inexplicable e indeciblemente tranquilo, calmo, realizado"[158]. En esta obra Søren Kierkegaard escribe que el movimiento de su tarea como escritor va desde lo estético a lo religioso pasando por lo filosófico. De modo que aunque este tema aparezca bajo seudónimo en *Etapas en el camino de la vida*, se puede considerar que lo que esas etapas se describe responde a la mente de Kierkegaard. Ya se ha adelantado que la intención religiosa está en sus obras desde el comienzo, por lo que sus trabajos tienen una *unidad*, ya

156. Cfr. JUAN DAMASCENO, *De fide ortodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

157. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3 co; *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co.

158. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851), ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 51.

que el autor “solamente ha querido al Uno”[159]. Se trata, pues, de un ‘movimiento cristiano’[160]. En lo filosófico usa de la ‘comunicación indirecta’ (con seudónimos), mientras que en lo cristiano usa la ‘directa’ (con nombre propio). Parte del *método mayéutico* y termina en el ‘Individuo’, entendido en sentido religioso, al que llama amablemente ‘mi lector’. “Así es como comprendo –escribe Søren Kierkegaard– el todo *ahora*”[161], es decir, la totalidad de su obra: parte de comunicación directa y parte de indirecta. Y añade que su táctica, en toda ella, fue la de manifestar cuál es la verdadera exigencia del cristianismo. Nótese de nuevo que lo ‘singular’ o ‘individual’ del ser humano está por él advertido merced a reparar que existe un designio divino sobre cada hombre, o sea, una vocación religiosa y cristiana distinta en cada caso; tal advertencia no es debida, por tanto, a su penetración filosófica.

16. Dos discursos a propósito de la comunión del viernes (1851). Por ‘comunión’ hay que entender el sacramento cristiano de dicho nombre, que Kierkegaard vivió durante buena parte de su vida[162], aunque, como se ha indicado, lo rechazó al final de su andadura terrena debido a su repudio al estamento eclesiástico que lo administraba, no por motivos doctrinales teóricos. El trabajo está conformado por dos comentarios breves a sendos pasajes neotestamentarios. 1º) Versa sobre un texto del

159. KIERKEGAARD, S., ‘Sur mon oeuvre d’écrivain’, en *Oeuvres Complètes*, vol. 17, 1982, p. 265.

160. Para Søren Kierkegaard “‘movimiento’ en sentido eminente es el movimiento del ideal, y esto separa absolutamente a los hombres, los vuelve singulares y todo singular vuelto hacia su interior”. *Diario* (1850), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 117.

161. *Ibíd*., p. 271. Y añade: “delante de Dios, en el sentido religioso, cuando yo me hablo a mí mismo, yo llamo a toda esta obra de escritor mi educación y mi desarrollo propios, pero sin entender por esto que yo he llegado hoy a la perfección o que mi educación y mi desarrollo están en adelante acabados”. *Ibíd*., p. 272. Como se puede apreciar, con este dejar la puerta abierta al desarrollo futuro critica también a Hegel.

162. La concepción protestante de este sacramneto es distinta de la católica y, además, no hubo desde el comienzo unanimidad entre los protestantes, pues unos lo consideraban como mero ‘signo’, mientras que otros lo concebían como verdadero sacramento. La opinión de Søren Kierkegaard pertenece a este segundo grupo: “Él… está presente en la comunión”. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 90. Cfr. asimismo: *Ibíd.,* (1839), vol. 2 (1980), pp. 188-9.

Evangelio de San Lucas[163], pasaje en el que se recogen las palabras de perdón de Cristo a una pecadora arrepentida, texto que Søren Kierkegaard considera como 'una palabra de juicio, pero también una palabra de consolación'. En él defiende que el juicio más severo es el del amor[164], porque ante el infinito amor divino por cada hombre se advierte la tremenda vileza de la ingratitud del corazón humano y la consecuente falta de correspondencia. 2º) Se refiere a un versículo de la *primera carta de San Pedro*[165], en cuyo comentario Kierkegaard habla de la propia conciencia, que presenta la multitud de los pecados, y el amor de Cristo, que los cubre no mediante cualquier medio, sino con su propia muerte redentora.

17. Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos. Esta publicación de 1851 está compuesta por tres comentarios:

1º) A un pasaje a la *Epístola de Santiago*[166]. En él Kierkegaard intenta resolver la contraposición entre la fe luterana sin obras con la fe con obras de la que habla el Apóstol Santiago en su epístola. Trata de resolverla diciendo que la vida de fe de Lutero estuvo llena de obras[167]. Søren

163. "Por lo cual te digo que sus muchos pecados le son perdonados, porque amó mucho; mas aquel a quien se le perdona poco, poco ama". *Lc*., VII, 47.

164. "D'ordinaire, on présente ainsi la question: la justice rend un sévère jugement; l'amour est la douceur qui ne juge pas, et s'il juge, il le fait avec douceur. Mais non, le jugement le plus sévère, c'est celui de l'amour". KIERKEGAARD, S., 'Pour la comunion du vendredi', en *Ouvres Complètes*, Paris, L'Orante, 1966, vol. 18, p. 10.

165. "El amor cubre la multitud de los pecados", I, *Pd*., IV, 8.

166. "Pero sed hacedores de la palabra, y no tan solamente oidores, engañándoos a vosotros mismos. Porque si alguno es oidor de la palabra pero no hacedor de ella, éste es semejante al hombre que considera en un espejo su rostro natural. Porque él se considera a sí mismo, y se va, y luego olvida cómo era. Mas el que mira atentamente en la perfecta ley, la de la libertad, y persevera en ella, no siendo oidor olvidadizo, sino hacedor de la obra, éste será bienaventurado en lo que hace. Si alguno se cree religioso entre vosotros, y no refrena su lengua, sino que engaña su corazón, la religión del tal es vana. La religión pura y sin mácula delante de Dios el Padre es esta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y guardarse sin mancha del mundo". *Epístola de Santiago*, I, 22-27.

167. Søren Kierkegaard bosqueja un supuesto diálogo con Lutero, y en él se describe a sí mismo como uno que no tiene fe. Para Lutero la fe es 'inquietud' y, en ese diálogo, el reformador se ríe de la fe que describe Kierkegaard en sus escritos, porque la fe no se puede describir, sino sólo manifestar con la vida.

Kierkegaard admira públicamente la doctrina de Lutero[168]; a veces también alaba su vida[169]; y, casi siempre, secunda la crítica del padre del protestantismo a la Iglesia católica y al Papa. Hay que tener en cuenta que Kierkegaard desconoció en buena medida el Magisterio de la Iglesia y que le atribuye errores, no reales, sino de oídas.

2º) Sobre otro de los *Hechos de los Apóstoles*[170]. En su comentario Søren Kierkegaard mantiene que Cristo es el camino, siendo éste estrecho desde el comienzo hasta el fin. Añade que el cristianismo no se adquiere por razones, sino por *imitación*[171] (categoría que, según él, está más viva en el catolicismo que en el protestantismo[172]).

168. "La doctrine de Luther est excellente, elle est vraie; elle me donne seulement un Souci que ne la concerne pas, mais que concerne ma personne". KIERKEGAARD, S., 'Pour un examen de conscience', en *Œuvres Complètes*, vol. 18, Paris, L' Orante, 1966, p. 82.

169. "Lutero salvó la imitación, la imitación de Cristo, de un malentendido fantástico, pero la cristiandad actual ha mundanizado completamente a Lutero como si fuese ésta la idea de Lutero". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 114. "La categoría de Lutero se ha tomado en vano, la inteligencia ha cerrado el paso a la comunicación con el ideal". *Ibíd*., p. 129.

170. "En el primer tratado, oh Teófilo, hablé acerca de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar, hasta el día en que fue recibido arriba, después de haber dado mandamientos por el Espíritu Santo a los apóstoles que había escogido; a quienes también, después de haber padecido, se presentó vivo con muchas pruebas indubitables, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca del reino de Dios. Y estando juntos, les mandó que no se fueran de Jerusalén, sino que esperasen la promesa del Padre, la cual, les dijo, oísteis de mí. Porque Juan ciertamente bautizó con agua, mas vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días. Entonces los que se habían reunido le preguntaron, diciendo: Señor, ¿restaurarás el reino a Israel en este tiempo? Y les dijo: No os toca a vosotros saber los tiempos o las sazones, que el Padre puso en su sola potestad; pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra. Y habiendo dicho estas cosas, viéndolo ellos, fue alzado, y le recibió una nube que le ocultó de sus ojos. Y estando ellos con los ojos puestos en el cielo, entre tanto que él se iba, he aquí se pusieron junto a ellos dos varones con vestiduras blancas, los cuales también les dijeron: Varones galileos, ¿por qué estáis mirando al cielo? Este mismo Jesús, que ha sido tomado de vosotros al cielo, así vendrá como le habéis visto ir al cielo. Entonces volvieron a Jerusalén desde el monte que se llama de los Olivos, el cual está cerca de Jerusalén, camino de un día de reposo". *Hechos de los Apóstoles*, I, 1-12.

171. "On chercha d'abord à prouver la vérité chrétienne par des raisons. Ou à l'étayer de raisons… Car la preuve de la vérité chrétienne réside dans 'l'imitation'". KIERKEGAARD, S., 'Pour un examen de conscience', en *Œuvres Complètes*, vol. 18, Paris, L' Orante, 1966, pp. 120-121.

3º) Asimismo sobre un texto del libro de los *Hechos*[173]. En él contrapone el 'espíritu del tiempo' (al que también llama 'del mundo' o 'humano') al 'espíritu que vivifica' (el Espíritu Santo). Señala que el Espíritu aporta la esperanza contra toda esperanza racional[174], y asimismo el amor[175].

En suma, en este libro Kierkegaard enseña, con ejemplos de pasajes evangélicos, cómo leer la palabra de Dios. Estos comentarios escriturísticos kierkegaardianos fueron conformados –como él declara– para servir de 'examen de conciencia a los contemporáneos' daneses de su época, fundamentalmente a la jerarquía eclesiástica, que no secundaba con el ejemplo de su vida la doctrina cristiana que proclamaba.

18. ¡Juzgad vosotros mismos! (1854-5). Se trata de una comunicación que comienza del siguiente modo: "No tengo nada que hacer con el mundo. Me atengo al Individuo, a cada Individuo, o a cada uno como

En el diario escribió que hay dos obstáculos contra la imitación: "a) Cocentrar toda la atención sobre una cosa objetiva, por ejemplo, la doctrina o los sacramentos… b) Concentrar toda la atención sobre el 'género', sobre la comunidad, sobre la Iglesia: en suma, sobre una colectividad". *Diario* (1851), ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 58.

172. "En el catolicismo hay más sentido, precisamente porque no se ha abandonado del todo la imitación… La imitación pone al singular, a todo singular, en relación con el ideal". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851), ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 52.

173. "Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen. Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo. Y hecho este estruendo, se juntó la multitud; y estaban confusos, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua. Y estaban atónitos y maravillados, diciendo: Mirad, ¿no son galileos todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra lengua en la que hemos nacido? Partos, medos, elamitas, y los que habitamos en Mesopotamia, en Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia y Panfilia, en Egipto y en las regiones de África más allá de Cirene, y romanos aquí residentes, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios. Y estaban todos atónitos y perplejos, diciéndose unos a otros: ¿Qué quiere decir esto?". *Hechos de los Apóstoles*, II, 1-12.

174. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 136.

175. Cfr. *Ibíd.*, p. 137.

Individuo"[176]. Como se ve, no es una obra seudónima. Por tanto, la categoría del 'individuo' en ella defendida (y también en otras obras no seudónimas como *La época presente*, *Las obras del amor, Punto de vista* o el *Diario*) responde a la mente de Søren Kierkegaard, aunque tratase ya de ella en obras seudónimas, desde *O lo uno o lo otro*, en la que introdujo esta categoría, hasta *La enfermedad mortal,* pasando por *Migajas filosóficas*, *El concepto de angustia*, *Etapas en el camino de la vida* y *Postscriptum.* De modo que esa categoría, que atraviesa la entera obra de Søren Kierkegaard, responde indudablemente a su propio modo de pensar. Más aún, es la categoría más relevante de su pensamiento. El problema que bajo ella subyace –como vermos en la IIª Parte– es noético, pues radica en cómo conocer al 'individuo', ya que es claro que es incognoscible por el 'conocer objetivo', abstracto, enérgicamente criticado por Kierkegaard, y es asimismo manifiesto que mediante el 'conocer subjetivo' por él ensalzado sólo se puede conocer, y en parte, la propia individualidad. *¡Juzgad vosotros mismos!* está compuesta por dos comentarios a la *Sagrada Escritura*:

1º) Uno, es de un pasaje de la *primera carta de San Pedro*[177]. En él Søren Kierkegaard sale al paso de la crítica mundana y superficial al cristianismo, que lo considera embriaguez. Frente a este parecer Kierkegaard indica que "llegar a ser sobrio es llegar a sí en el conocimiento de sí ante Dios, como no siendo nada ante él, y sentirse por tanto infinitamente, absolutamente, obligado"[178], porque 'el Absoluto es la única cosa capaz de volver completamente sobrio al hombre'. Esa superflua crítica se reitera hoy en día, no sólo en la calle, sino también en la academia universitaria, donde, tras negar en el hombre su dimensión espiritual, se intentan explicar, por ejemplo, los afectos del espíritu, como efecto del exceso de mosto. En esta obra Kierkegaard también critica el cristianismo de su época, 'fuertemente edulcorado', hasta el punto de afirmar de él que 'ha desaparecido completamente'.

2º) Otro, de un versículo del *Evangelio de San Mateo*[179]. Este texto constituye una crítica al servicio que los cristianos hacen al dinero, al bienestar, etc., en vez tomar a Cristo como '*modelo*' (no como '*profe-*

176. KIERKEGAARD, S., 'Jugez vous mêmes' en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., vol. 18, p. 145.

177. "Sed sobrios". I *Pedro*, IV, 7.

178. KIERKEGAARD, S., 'Jugez vous mêmes' en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., vol. 18, p. 157.

179. "Nadie puede servir a dos señores". *Mt.*, VI, 24.

sor'). Søren Kierkegaard predica imitar y sufrir por dicho modelo, no hacer del cristianismo una 'doctrina'. Como se ha adelantado –se abundará en ello más adelante–, Kierkegaard –frente a Aristóteles y a los pensadores clásicos– encumbra la práctica sobre la teoría. Afirma asimismo que los actuales cristianos consideran locura el exigir tal querer incondicional. En el escrito pone a Lutero como ejemplo. Sin embargo, téngase en cuenta que también el reformador protestante buscó más su propio interés que sufrir por la permanente verdad cristiana. El escrito cierra con un apartado titulado 'Moral', en el que Kierkegaard conmina a poner en práctica la moral que ha indicado a fin de llegar a ser un 'carácter', un 'individuo'.

19. Veintiún artículos de 'Faedrelandet' (1854-5). Son artículos de prensa de carácter polémico contra al cristianismo oficial. A distinción de sus críticas en otras obras, en estos artículos sus invectivas tienen como blanco nombres propios de la jerarquía eclesiástica danesa. En efecto, en el 1º Kierkegaard contradice las palabras del obispo Martensen pronunciadas en el funeral del obispo Mynster, pues Søren Kierkegaard considera que éste no fue –como se predicó de él– un 'verdadero testigo de la verdad', ante todo, si se compara su doctrina con el *Evangelio*[180]. Este escrito causó una conmoción social. Los siguientes artículos se deben a la cola que éste produjo. Efectivamente, en el 2º abunda sobre lo mismo. En el 3º sale al paso del desafío lanzado por el pastor Paludan-Müler, consistente en decir que Søren Kierkegaard adujese pasajes del *Nuevo Testamento* contrarios a la predicación de Mynster. Kierkegaard adujo el de "Yo no he venido a traer la paz", mientras que Mynster la predicaba siempre. El 4º consiste en un litigio con el obispo Martensen y el resto del clero danés que, según Søren Kierkegaard, vivían igual que Mynster. En el 5º, del mismo tenor que los precedentes, Kierkegaard afirma que no hay ni un solo clérigo en todo el reino de Dinamarca que sea 'testigo de la verdad'. Lo mismo declara en el 6º, en el que añade que "la predicación del cristianismo oficial danés no secunda en modo alguno la doctrina cristiana del *Nuevo Testamento*"[181]. En el 7º, titulado '¿Es esto rendir culto cristiano a Dios o es reírse de él?', critica el culto oficial. En el 8º

180. "Un testigo de la verdad es un hombre que ignora el camino, de comienzo a fin, de todo lo que se llama goce… pero su vida ha ignorado del comienzo al fin lo que se llama… sufrimiento…". KIERKEGAARD, S., 'Vingt et un articles de Faedrelandet', en *Oeuvres Complètes*, vol. 19, p. 6.

181. *Ibíd.*, p. 30.

niega que se predique el cristianismo por parte del clero danés. En el 9º, 'La situación religiosa', Søren Kierkegaard abunda en que el cristianismo que se vive en su país no es el del *Nuevo Testamento*, y que él mismo no es más que un poeta (*Digter*)[182], no propiamente un cristiano. En el 10º afirma una sola tesis (frente a las 95 que Lutero clavó en la puerta de la iglesia de Wittenberg): "el cristianismo del *Nuevo Testamento* no tiene ninguna realidad"[183], es decir, no se vive en la época de Søren Kierkegaard. En el 11º declara que "el protestantismo es simplemente una no-verdad, una falta de honestidad que, desde que se desvía del principio, falsifica la doctrina, la concepción de la vida y del mundo propios del cristianismo"[184].

Como es obvio, las críticas kierkegaardianas fueron directas, demoledoras, y no dejaron lugar a dudas sobre quienes se cernían. Seguramente la opinión pública danesa estaría preguntándose en esos momentos qué perseguía con tales ataques ese personaje llamado Kierkegaard. Por lo cual, en el artículo 12º Søren Kierkegaard escribe que él quiere la honestidad, no la falsedad del cristianismo oficial. En el 13º sale al paso de una propuesta anónima que le conminaba a exponer el *Nuevo Testamento*, remitiendo a alguno de sus libros. En el 14º abunda en el mismo tema que en el 6º. En el 15º denuncia que el cristianismo oficial está bajo la patente 'real', es decir, sufragado por el dinero del rey, quien otorgaba un estipulado salario mensual a los 1000 clérigos daneses existentes. En el 16º cuenta la amenaza recibida de que se le cerrarían las puertas de las iglesias si no se enmendaba y retractaba de lo dicho. El 17º insiste en que el clero danés no es 'testigo de la verdad', sino que tiene un oficio con sueldo. El 18º es un monólogo en el que se opone a que el clero tenga derecho a negociar con la salud eterna del pueblo. En el 19º indica que lo que le ha impulsado a escribir estos artículos de prensa son razones religiosas. En el 20º habla de su libro *Ejercitación del cristianismo* (*Escuela del cristianismo*, según alguna traducción) como de un documento histórico. En el 21º y último afirma que el silencio del obispo Martensen es

182. Kierkegaard escribió en su diario: "Yo soy un poeta. Pero desde largo tiempo, mucho antes de llegar a ser poeta estaba estructurado como individualidad religiosa y mi carrera poética fue debido a una ruptura ética, a una suspensión teleológica de la ética". *Diario* (1850), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 193. Cfr. asimismo: *Ibíd.*, (1853), vol. 10 (1982), p. 49. "Yo soy un poeta y un pensador *sui generis*". *Ibíd.*, p. 54.

183. *Ibíd.*, p. 41.

184. *Ibíd.*, p. 43.

desde el punto de vista cristiano insostenible, ridículo, tontamente prudente y en más de un aspecto despreciable.

Como se puede apreciar, las críticas de Kierkegaard al clero danés son virulentas y recuerdan a las de Lutero contra el Papa, sus representantes y, en general, la iglesia romana. Ante esta extremosa actitud conviene indicar que la debilidad de la iglesia danesa de la primera mitad del siglo XIX no justifica la crítica pública contra sus guías, porque la calumnia da lugar a males aún peores: el escándalo, la falta de unidad, la progresiva descristianización, el descenso en la práctica sacramental de los fieles, el rechazo (en vez de la enmienda) por parte de los eclesiásticos, etc., es decir, justo lo contrario de lo que se persigue. Con esto no se quiere defender que no haya que rectificar el mal ejemplo de las autoridades (en este caso eclesiásticas), sino que es mejor emplear otros medios –en primer lugar los personales– para tal menester. Con ello, tampoco se pretende justificar que en tales circunstancias no haya que defender la verdad, pero ésta no se debe defender a cualquier precio. Desde luego hay que decir las cosas claras, tanto a cada interesado como a la sociedad, estando dispuesto a sufrir por la verdad las represalias, tanto individuales como colectivas, de que la verdad no sea aceptada, pero la defensa de la verdad se debe subordinar al amor personal. Por eso en las críticas públicas conviene evitar los nombres propios, la murmuración, la difamación, etc. En este punto, dada su extremosa radicalidad, Kierkegaard probablemente transgredió la prudencia. Con todo, su actitud es en cierto modo disculpable porque buena parte de sus censuras las compuso en defensa propia.

20. Aquello que debe ser dicho será dicho (1855). Se trata de un escrito muy breve sobre el mismo tema que los precedentes artículos de prensa: la falsedad del culto oficial cristiano. En éste trabajo Søren Kierkegaard critica la fusión entre Iglesia y Estado. Ya se ha visto que la crítica kierkegaardiana al cristianismo oficial fue extremosa. Ahora conviene añadir que no conviene cebarse en la crítica negativa, porque conduce a la obcecación, y con ésta se advierte menos verdad que la que se capta cuando el ánimo está sereno y con paz. Dicho de otro modo: si la crítica de los defectos ajenos no nos sirve para ampliar nuestro conocimiento de fondo y el de los demás, ni para mejorar nuestra propia vida práctica y la ajena, es contraproducente. Si tras nuestro intento de rectificación, los demás no aceptan nuestras sugerencias, debemos seguir nuestro propio rumbo, aquel que la verdad inspira a cada uno, sin torcernos a

derecha o izquierda. ¿Qué no nos entienden o no nos quieren entender? Bueno, otros nos entenderán en el futuro; pero para ello debemos descubrir más verdad y dejarla en depósito, no plegarnos a la poca que veamos en posiciones ajenas ya criticadas.

21. Cómo Cristo juzga el cristianismo oficial (1855). Es un escrito asimismo conciso en el que 'con talento de policía' –como Kierkegaard indica– arremete contra el clero danés y su culto[185], porque –según él– éste no se ajusta al *Nuevo Testamento*, a la par que tilda a Søren Kierkegaard de 'poeta exaltado'. Pero éste aduce en su defensa ciertas palabras del *Evangelio* en las que Cristo critica a los escribas y fariseos[186], mostrando así, como se suele decir, la cuerda en casa del ahorcado (o sea, la hipocresía de la iglesia estatal de Dinamarca)[187]. Respecto de este punto, conviene reiterar que hay que esclarecer de modo obvio los errores, teóricos y prácticos, para afianzarse uno mismo y para ayudar a los demás, pero, sobre todo, debemos descubrir más verdad, porque estamos hechos para ella, no para correspondernos con el error. Conviene descubrir más verdad sobre todo en los campos de la filosofía y de la teología. Si el reto de las ciencias experimentales radica en descubrir más verdad en lo sensible, realidad que es por naturaleza limitada, ¿por qué no se va a poder descubrir más verdad en los aludidos campos en cuyo crecimiento el espíritu humano es irrestricto?

22. El instante[188] es un escrito de 1855, uno de los últimos del autor. Consiste en 10 artículos de Kierkegaard publicados en una revista que lleva ese título. En el 1º escribe que él se considera un escritor. Vuelve a criticar a los cristianos oficiales (presbíteros daneses) porque su vida no se ajusta al cristianismo, a la par que declara que el mayor enemigo para

185. "Es pecado, gran pecado, participar en el culto oficial, tal como hoy en día se practica". KIERKEGAARD, S., 'Comment Christ juge le christianisme officiel', *Oeuvres Complètes*, Paris, Ed. de L'Orante, vol. 19, p. 135.

186. Cfr. *Mt.*, XXIII, 29-33; *Lc.*, XI, 47-48.

187. En efecto, escribe que "la cristiandad no es más que una tentativa de la mayor envergadura para reemplazar la exigencia de Cristo que nos pide imitarle, sufrir por la doctrina, por un culto consistente en blanquear las tumbas de los profetas y decorar los sepulcros de los justos". KIERKEGAARD, S., 'Comment Christ juge le christianisme officiel' ed. cit., p. 137. Diezcinueve años antes había escrito: "lo opuesto al cristianismo es la hipocresía". *Diario* (1839), ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 170.

188. Cfr. KIERKEGAARD, S., *El instante*, Madrid, Trotta, 2006.

el cristianismo es hacer multitud de cristianos mediocres. El 2º insiste en lo mismo: lo que existe en su época y ambiente no es cristianismo. En el 3º sigue escribiendo sobre la relación del Estado y el cristianismo oficial danés. En el 4º continúa con las críticas, pues indica que sin un buen diagnóstico en lo religioso, no cabe salud.

En el 5º, en cambio, afirma que Dios es enemigo mortal del que ama, porque lo hace sufrir; en cambio, a los cristianos oficiales les da una vida regalada. No obstante, aunque es cierto que Dios trata más duro a quien más ama, esto no equivale a decir que el amado por Dios sea su 'enemigo mortal'. En el 6º critica al obispo Mynster y al pastor Grundtvig, y los contrapone al cristianismo primitivo. En el 7º opone la figura del poeta a la del pastor. En el 8º habla de la 'contemporaneidad', que es para Søren Kierkegaard la idea de su vida. El 9º está centrado en la eternidad y en él se fustiga el cristianismo tranquilizante. En el 10º, y último, critica al obispo Mynster y al pastor Martensen.

Ante estos artículos kierkegaardianos uno se explica que el escritor danés insista en la crítica, pues una de las cosas más difíciles en este mundo es olvidar y perdonar a aquellos que –conscientemente o por ignorancia– nos han procurado daño personal, pero debemos superar ese dolor con la ayuda divina, pues guardar rencor y no perdonar no es cristiano. Con todo, junto al perdón es compatible no volver a ser cándidos o ingenuamente confiados con aquellos que no nos entienden o no están dispuestos a hacerlo. También esto conlleva crecer en conocimiento y en experiencia vital.

23. Diario[189] (1834-55). Se trata del largo diario personal de Søren Kierkegaard, en el que, durante 21 años (desde que tenía 21 hasta poco antes de su muerte a los 42), fue anotando, junto a hechos de su vida y sentimientos personales, ideas religiosas, las cuales constituyen la mayor parte de la obra. En el texto también se encuentran algunos pensamientos filosóficos del estilo de los de Pascal, que son de indudable interés. Se

189. Hemos cotejado dos ediciones: a) *Diario*, edición de María Angélica Bosco, Buenos Aires, ed. Santiago Rueda, 1995, que es una selección de textos en un solo volumen. b) *Diario*, edición de Cornelio Fabro, Brescia, Morcelliana, en 12 vols., 1980-3. De los 12 vols. de esta edición, hay que excluir el 1, que es de *Introducción* de Fabro, y en parte el 12, pues una mitad del mismo la conforman los *Índices*. En cada cita se anotará qué edición se sigue. Seguiremos las dos ediciones: citaremos los textos que estén en la edición española, y traduciremos del italiano al español los textos que hay en la edición italiana.

trata de una publicación póstuma. En estos apuntes se hallan asimismo múltiples referencias a otras obras del autor, que constituyen valiosas claves hermenéuticas para comprender la finalidad con que Søren Kierkegaard las escribió. Estas declaraciones también sirven para desvelar si lo que en aquéllas se sostiene (en especial, en las seudónimas) responde o no a la mente de Kierkegaard. Él mismo calificó este trabajo como 'Libro del juez'[190], y lo consideraba como el mejor reflejo de su vida y obra[191]. En consecuencia, hizo bien Cornelio Fabro en tomar este largo escrito como hilo conductor para hacerse cargo de toda la obra kierkegaardiana.

Se trata de la obra más extensa de Søren Kierkegaard. En efecto, la edición italiana de Fabro consta de 2.380 páginas. Los diversos textos están fechados de acuerdo con el día de su redacción y separados unos de otros. Su extensión es dispar, pues junto a algunos que son breves, hay otros de mediano tamaño, e incluso otros que ocupan varias páginas. Vistos en su conjunto, se puede decir que los primeros hacen mayor referencia a la vida afectiva de Søren Kierkegaard hasta el descubrimiento de su propia vocación. Tras ésta, muchos textos versan sobre su tarea de escritor religioso; los de la última etapa de su vida, en cambio, aluden en mayor medida, y críticamente, a la situación eclesiástica de su país en su tiempo. Eso indica que en la vida personal de Kierkegaard se cumplen las tres fases por él descritas en su trabajo *Etapas en el camino de la vida*: la estética, la ética y la religiosa.

190. "Si después de mi muerte se quisiese publicar mi *Diario*, se podría poner este título: 'Libro del Juez'". KIERKEGAARD, S., *Diario*, (1949), ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 195.

191. Para uno de sus mejores estudiosos, Cornelio Fabro, esta obra es la que más claves aporta para entender el pensamiento de Kierkegaard. El texto ocupa 20 volúmenes en la edición danesa y 10 en la edición italiana de Fabro (del vol. 2 al 12). Para Collins "ninguna introducción al pensamiento de Kierkegaard puede ser mejor que estas primeras anotaciones en sus Diarios". COLLINS, J., *op. cit.*, p. 35.

CAPÍTULO III
SU LABOR COMO ESCRITOR

1. EL ESTILO

La vida de escritor de Kierkegaard está transida, como él mismo confiesa, de *melancolía*: "Es así como he comprendido mi actividad como escritor: Soy, en el más profundo de los sentidos, una individualidad infeliz. Desde los primeros años he permanecido enclavado en una forma de sufrimiento que lindaba con la locura, la cual debe tener su más profunda razón en la desproporción entre mi alma y mi cuerpo"[1]. 'Kierkegaard' significa en danés 'cementerio'; de manera que este escritor llevó la melancolía hasta en el apellido. Tal indisposición de ánimo hubiese sido mucho mejor paliada de haber tenido como confidente una fiel y fina esposa, un confidente familiar, un amigo íntimo, un confesor… Pero, como se ha visto, prescindió del matrimonio por mor de la 'idea'; no congenió con su padre y con sus hermanos para poder sincerarse con ellos; dado su carácter introvertido careció de amigos íntimos que pudiesen seguir con continuidad sus confidencias; prescindió de confesor porque, entre otras cosas, consideró que la confesión era a solas con Dios… Por tanto, a falta de remedios oportunos, el terreno estaba abonado para que su tristeza medrase.

Sin embargo, dicha melancolía fue atemperada en parte –según el propio Søren Kierkegaard – por el consuelo que éste encontraba al escribir, pues –como se ha indicado– sólo sus papeles eran los confidentes de

1. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 154.

sus penas[2]. A lo que precede hay que añadir aún otro indudable consuelo, a saber, la oración personal con Dios, que este pensador religioso no abandonó jamás, y es claro que ésta desgrava cualquier género de pesadumbres, porque Dios es el gran consolador. De haber prescindido de este sobrenatural remedio, no es de extrañar que en los escritos de Kierkegaard nos encontrásemos con la excesiva seriedad, el exaltado y patético dramatismo, la acidez de la ironía, la carencia de buen humor que hallamos en las obras de Nietzsche, o con la cadencia angustiosa presente en las páginas de Heidegger y Sartre.

En su labor de redacción Søren Kierkegaard prestaba más atención al *proceso* que al *resultado*: "realizo mi obra y no pierdo mi tiempo en calcular si he obtenido algún logro"[3], entre otras cosas, porque no buscó ganarse la vida con su producción literaria, ni dar el salto a la fama, al aplauso del gran público. Tal actividad tenía siempre en él como norte la verdad, pero no la 'verdad objetiva', sino –como indicó Delacroix– "la verdad de la vida; no se trata de saber en que consiste la verdad sino en ser la verdad. Esta es un camino no un resultado; una existencia, no una enseñanza"[4]. En efecto, Kierkegaard consideraba que la consecución de la verdad de la vida humana es la mejor paga: "imagínate un autor que nunca se pone a pensar si conseguirá un lector, o si logrará algo a través de su escritura, que sólo quiere captar la verdad, y ésta es lo único a lo que aspira. ¿Crees que los logros de un escritor tal son menores a los de aquel cuya pluma está vigilada y dirigida por el pensamiento de que logrará alguna cosa?"[5]. Alcanzar la verdad, meta teórica, es superior a con-

2. "Sólo cuando me pongo a escribir me siento bien. Olvido entonces todos los displaceres de la vida, todos los sufrimientos; me encuentro con mi pensamiento, me siento feliz". *Diario* (1847), ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1981), p. 265.

3. KIERKEGAARD, S., 'El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad', en *O lo uno o lo otro*, II, ed. cit., p. 262.

4. DELACROIX, H., "Estudio crítico sobre Kierkegaard", en A.A. Vassend (ed.) *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913, p. 52.

5. KIERKEGAARD, S., 'El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad', en *O lo uno o lo otro*, II, ed. cit., p. 263. En sus apuntes íntimos manifiesta su fidelidad a la verdad: "Mi misión parece consistir en ir exponiendo la verdad a medida que la descubro, pero de tal manera que al mismo tiempo vaya yo destruyendo mi posible autoridad". *Diario* (1842-4) ed. cit., de M.A. Bosco, p. 111. "Mi tarea está al servicio de la verdad, su forma es esencialmente la obediencia". *Ibíd.*, (1847-8), p. 205. "Me preocupa lo siguiente: ¿qué es la verdad? ¿Me remito yo a la verdad?". *Ibíd.*, (1852), p. 354. Dice que no le interesa el poder. "Mi problema en cambio es:

seguir lectores, fama, dinero, etc., fines prácticos. La verdad es insustituible por cualquier prebenda útil.

En las obras filosóficas kierkegaardianas de mayor calado hay una alternancia entre rasgos filosóficos y discursos no filosóficos. Así, por ejemplo, la mayor parte de su libro *Post-scriptum* es netamente de contenido filosófico, pero la última parte del libro adolece de profundidad filosófica y vuelve a ser del género de los discursos edificantes. En efecto, al final de esa obra se oculta el pensador y comparece de nuevo el escritor religioso. Si se tiene en cuenta su entera producción, el balance es que en la mayor parte de ella destaca más el escritor que el pensador, de modo que –como se ha adelantado– su filosofía debe ser destilada de entre su abundante producción literaria.

Los escritos religiosos de Kierkegaard son de 'comunicación directa', mientras que los estéticos y filosóficos son de 'comunicación indirecta'[6]. Esto significa que los primeros los firmó con nombre propio y que translucen su mente. En cambio, los segundos los firmó con seudónimos y su contenido no responde enteramente –por diversos motivos– a la mentalidad del autor. Søren Kierkegaard enseñó que para comunicar se requieren cuatro elementos: el *objeto*, el *emisor*, el *receptor* y la *comunicación*. Si se pone el acento en el *objeto*, tenemos la 'comunicación de saber' (*directa*); si, en cambio, se pone el énfasis en la *comunicación*, tenemos la 'comunicación de poder' (*indirecta*). Cuando se pone la atención equitativamente en el *emisor y receptor*, tenemos la 'comunicación estética'. Si se pone más empeño en atender al *receptor*, tenemos la 'comunicación ética'. Si la comunicación ética comporta en otro, al final, un momento de saber (aunque transitorio), tenemos la 'comunicación reli-

¿lo que he comprendido acerca de la verdad, lo traduzco con mis obras a la realidad, pero de manera que al darle realidad sirva al mismo tiempo para producir esa situación que muestra hasta qué punto yo me remito a la verdad?". *Ibíd*., (1852), p. 355.

6. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 145. Así, por ejemplo, lo explican M. Fazio y F. Fernández Labastida: "la primera (comunicación directa) es la que Kierkegaard firma con su nombre. Suele tratar de temas religiosos, edificantes, o forman parte de sus confesiones personales, como su voluminoso *Diario*. La indirecta, que coincide en gran parte con su producción estética, en cambio, es seudónima". *Op. cit*., p. 121. Cfr. también: BRUNET, P., "La communication indirecte chez Kierkegaard. Une dialectique contemporaine", *Laval Thèologie et Philosophie*, 54/1 (1998), pp. 127-142; STOTT, R., *Behind the mask. Kierkegaard's seudonimic treatment of Lessing in the Concluding unscientific postscript*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1993.

giosa' (*directa-indirecta*)[7]. En suma, Søren Kierkegaard usó la comunicación directa para la religión y la indirecta para la filosofía, lo cual indica que él se comprometió más con la religión que con la filosofía, o si se quiere, que se reconoció más creyente que pensador. Sin embargo, conviene sostener que ambas dimensiones no son excluyentes, sino que más bien se deben ayudar mutuamente.

En su *Diario* Kierkegaard escribió que "no es que la comunicación directa sea superior a la indirecta. ¡No, no! Pero el hecho es que nunca ha nacido un hombre que al menos en cierto modo haya sido capaz de emplear en algún modo la comunicación indirecta, por no decir durante toda su vida. Porque nosotros los hombres tenemos necesidad los unos de los otros y en esto estriba ya la comunicación directa… La comunicación indirecta ha sido para mí una cosa instintiva, porque hacer de escritor ha servido para desarrollarme a mí mismo"[8]. Y más adelante agrega: "es necesario observar que yo no soy un maestro que desde el inicio hubiese conseguido todo y ahora, sabedor, emplea por todo punto la comunicación indirecta, sino que soy uno que además se ha desarrollado al escribir. En consecuencia mi comunicación indirecta es más humilde que la directa, porque la indirecta depende del hecho de que yo no era claro por mí mismo desde el principio: así soy incluso ese que se llegado a estar envuelto y desarrollado con la comunicación indirecta"[9]. En suma, Søren Kierkegaard se reconoce más en la comunicación directa que en la indirecta, a pesar de que en esta última se emplease con tanto empeño y, con todo, sostiene que la primera no es superior a la segunda. No obstante, cabe sostener que la comunicación directa es superior a la indirecta, sencillamente porque en la primera el comunicador está más comprometido, y una comunicación es superior en la medida en que más sentido personal comunica. Además, la directa es superior a la indirecta tanto para la filosofía como para la teología, pues en las dos –si éstas son correctas– el existente está enteramente involucrado. La distinción entre ellas estriba en que en una, en la religioso-teológica, el comunicador está más impli-

7. Cfr. KIERKEGAARD, S., 'La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse', en *Ouvres Complètes*, Paris, L'Orante, vol. 14, 1980, 2e leçon.

8. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 90. Y añade: "sólo el Hombre-Dios es comunicación indirecta desde el principio al fin. Él no tenía necesidad de los hombres –son ellos los que tienen necesidad de Él–… En el fondo ha sido Él, esto es, mi relación con Él, que me ha enseñado la comunicación indirecta". *Ibíd*., 91-92.

9. *Diario* (1850), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 144.

cado que en la otra, la filosófica, porque ese compromiso está siendo reforzado, elevado, por la ayuda sobrenatural divina.

En cuanto a la materialidad del texto, el propio Søren Kierkegaard confesó el esfuerzo que le llevó a terminar acabadamente sus trabajos hasta los últimos detalles: "¿Creen acaso que cuando escribo lo hago al correr de la pluma? ¡Pobres! Estoy persuadido de que no existe un escritor danés que trate con tanto cuidado la elección de las más insignificante palabra"[10]. Esta ardua actividad le costó no poco esfuerzo, pero no fue sin su agrado, porque escribir constituía su deseo[11]. Por lo demás, su mérito –como él mismo advirtió– radica en la novedad de su propuesta existencial en un tiempo en el que las categorías filosóficas universalizantes (hegelianas) estaban no sólo vigentes sino también imperantes[12]. Seguramente tal novedad y agudeza en su obra produjo envidia ajena, cuya manifestación (en su tiempo y en el nuestro) suele ser el confinamiento al silencio, y cuando éste no es posible, la murmuración, la denigración. Pero, al parecer, Kierkegaard también estaba vacunado contra estas epidemias del alma[13]. Por lo demás, la valía de su defensa de la persona no sólo se puede considerar como una excepción en su época y país, sino también en todo el escenario europeo durante el siglo XIX, donde dominaron las filosofías despersonalizantes, las cuales –aunque de distinto cariz– también siguen dominado nuestra actual cultura en Europa.

Si bien el escritor que pone su vida al servicio de la verdad suele ser denostado en su época, siempre le queda la esperanza de que en el futuro la historia reconozca su mérito. Al menos eso esperaba Kierkegaard y eso ha sucedido: "el mundo será siempre igual. Cuando un hombre es incom-

10. KIERKEGAARD, S., 'La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse', ed. cit., p. 150.

11. "Es verdad que he sido sacrificado, pero mi actividad literaria no ha sido un sacrificio, porque constituía mi más ardiente anhelo". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 272.

12. "Mi mérito literario será siempre el de haber expuesto las categorías decisivas del ámbito existencial con una agudeza dialéctica y una originalidad que no se encuentran en ninguna obra literaria, por lo menos que yo sepa; tampoco me he inspirado en obras ajenas". *Diario* (1846), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 157.

13. "Una obra de valor no tendrá crítica ni mención alguna, en tanto que a lo que a la mediocridad se refiera, se le hará publicidad en todos los periódicos. Pero la obra de valor sólo será objeto de envidia secreta". *Diario* (1851), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 334.

prendido, escarnecido, perseguido, vilipendiado, envilecido por sus contemporáneos porque ha luchado por la verdad, la generación siguiente hace el descubrimiento de su grandeza… ¡y lo admira!"[14]. Así sucedió con los grandes pensadores de la historia, y Kierkegaard no parece una excepción. En cambio, de los intelectuales aclamados en su tiempo por los medios y los poderes sociales, tras el paso del tiempo languidece tanto su relevancia como la de sus discípulos y alagadores. En efecto, si se toman como ejemplos algunos de los célebres teorizantes de su centuria, cabe preguntar hoy: ¿Qué ha quedado de Marx y del marxismo, de Comte y del positivismo, de Mill y del utilitarismo, de Freud y del psicoanálisis…?

2. SEUDONIMIA Y AUTORÍA

Kierkegaard usó 11 seudónimos para firmar sus obras *de comunicación indirecta*. Uno de ellos fue 'Johannes Climacus'[15], que aparece en tres obras (*Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, *Migajas filosóficas* y el *Post-scriptum*), las más filosóficas. Este nombre representa a un autor que se considera a sí mismo filósofo, el cual declara: 'no tengo fe', 'no puedo demostrar la fe', 'no soy cristiano', pero que trata de acercarse al cristianismo. Por otro lado, 'Anti-Climacus' es el seudónimo empleado en otras dos obras (*La enfermedad mortal* y *Ejercitación de cristianismo*) que, por oposición a las precedentes, representa a un escritor que se considera cristiano. Søren Kierkegaard se identifica más con este segundo (aunque no enteramente) que con Climacus.

En su *Diario* Søren Kierkegaard escribió respecto de estos dos seudónimos que "como Juan Clímaco tenía dialécticamente en equilibrio la situación, de modo que ninguno pudiese ver si se trataba de un ataque al cristianismo o una defensa, porque el resultado dependía de la disposición del lector, así Anti-Clímaco ha dispuesto el hecho de modo que na-

14. *Diario* (1846), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 162.

15. Juan Clímaco fue un monje del monte Sinaí (579-649) que explicaba cuales eran los peligros para los monjes. De este seudónimo Søren Kierkegaard escribió: "Juan Clímaco, el verdadero (autor de la *Escala del Paraíso*) dice: 'no somos santos; si queremos llegar a ser santos y salvarnos, debemos vivir como tal'". *Diario* (1949), ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 170.

die pueda ver inmediatamente si se trata del más extremo radicalismo o del más grande conservadurismo: si se trata de un ataque al orden establecido o de una defensa"[16], y más adelante añade: "Anti-Climacus no es comunicación indirecta porque el prefacio lleva mi nombre. La manera indirecta estriba en preparar el contraste dialéctico, sin decir una palabra acerca de la comprensión personal. En la comunicación más directa la mitigación consiste entre otras cosas en esto, que en el comunicar hay una necesidad de ser personalmente comprendido, un temor de ser mal entendido. La indirecta es pura tensión. Pero, se entiende, aunque eso no sea comunicación indirecta, porque el secreto despunta por el hecho de está ese pequeño prefacio, aunque quizá no se encuentre el tiempo de verlo, al menos de ver eso que en él se esconde"[17].

De los demás seudónimos hay que indicar que usó uno para cada obra. Así, 'Víctor Eremita', es el seudónimo empleado en *O lo uno o lo otro*, el cual representa a un autor que escribe alejado del mundanal ruido o, como Søren Kierkegaard dice, 'desde el claustro'. Kierkegaard, a pesar de escribir que él no se asemeja a este autor, dice que escribió la parte más importante de esa obra, a saber, '*Diario de un seductor*', para apartar a su prometida de sí, porque él ya se veía a sí mismo confinado al retiro, al claustro monacal.

'Constantin Constantius', seudónimo usado en *La repetición*, representa al autor paciente que combate tenazmente contra la vida estética pretendiendo ser ético. 'Johannes de Silentio', el seudónimo escogido para *Temor y temblor*, indica que debido al pavor que provoca una fe ante lo temible e inescrutable de los designios divinos el autor enmudece. 'Virgilius Haufniensis', con el que rubricó *El concepto de angustia*, lo usó para manifestar que este trabajo es distinto a los demás libros seudónimos. Su distinción radica en que es *directo* al manifestar las tesis que ofrece, es decir, que lo que en él se dice es propio de Søren Kierkegaard. Con todo, al tema se le añade en su exposición una notoria carga dialéctica, no centrada en la razón sino en la voluntad, pues ésta se siente urgida frente a la elección entre el pecado o el temor divino.

'Nicolas Notabene' es el seudónimo elegido para firmar su ensayo sobre *Los prefacios* de los libros. Denota que en este tipo de escritos uno debe ser muy observador y puntilloso. Por su parte, 'Hilarius Encuader-

16. *Diario* (1850), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 122.

17. *Diario* (1850), ed. cit., de C. Fabro, vol. 7 (1981), pp. 143-144.

nador' es el sinónimo del que Kierkegaard se sirvió para imprimir su obra *Etapas en el camino de la vida*, en la cual comparece una parte de su *Diario*, y en el que encontramos, a su vez, otro seudónimo, 'Frater Taciturnus', imagen que alude a su melancolía. Repárese en que el primer seudónimo, más aséptico, es englobante de las tres partes de esa obra, mientras que el segundo, netamente más ajustado al carácter de Søren Kierkegaard, firma la tercera parte de la obra, la cual relata su vida personal.

El seudónimo 'Inter et Inter', tomado de la preposición latina 'entre', lo usó en cuatro artículos publicados en el diario *Faedrelandet*, artículos polémicos contra el cristianismo oficial[18]. ¿Por qué Kierkegaard no firmó esos artículos con su nombre propio? Tal vez porque de haberlo hecho hubiese manifestado que se trataba de una defensa personal, más que dejar claro que el quería defender el auténtico cristianismo. Por su parte, 'Procul', adverbio latino que significa 'lejos', es el seudónimo que usó en *El señor Phister en el rol del Capitán Escisión*, un ensayo de crítica teatral. ¿A qué se debe este empleo? Obviamente a que esta obra no es religiosa. ¿Por qué esta novedad en la seudonímia? Porque esta obra es de distinta temática a la que se encuentra en las demás obras seudónimas, pues ni es filosófica, ni es cristiana, ni va directamente encaminada a llevar al lector desde la filosofía al cristianismo.

Como se aprecia, los 11 seudónimos son latinos. ¿Por qué el uso de esta lengua clásica para suscribir las respectivas obras? En el *Diario* de Søren Kierkegaard se lee: "en los 'seudónimos' me he servido sólo de los 'libros docentes', pero el 'profesor' es un tipo demasiado real, propio para la seriedad de su vida, el egregio caballero"[19]. Los libros docentes solían estar escritos en latín. ¿Por qué el uso de los seudónimos? Søren Kierkegaard mismo responde en su *Diario*: "una entera literatura seudónima se ocupa en muchos modos y con muchos seudónimos principalmente de aclarar el problema de la fe, de descubrir la esfera propia de la

18. Cfr. LOWRIE, W., *Kierkegaard*'s *Attack Upon 'Christendom' 1854-1855*, Princeton, Princeton University Press, 1972. Este autor recoge las críticas kierkegaardianas de los artículos en *Fatherland*, y de los escritos *Lo que debe ser dicho, será dicho*, *El instante* y *Cómo Cristo juzga al cristianismo oficial*.

19. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 165.

fe, de determinar su heterogeneidad respecto de otras esferas del espíritu, etc. etc.”[20].

De cara al lector que se introduzca en las obras seudónimas de Kierkegaard, conviene advertir, como primera medida, que no es pertinente identificar el pensamiento de Søren Kierkegaard con lo que expone en ellas, identificación de la que él mismo se quejó en su *Diario*: “soy identificado sin más con mis seudónimos y después se hacen cuatro cháchararas sobre cualquier cosa que contienen”[21]. Pero tampoco hay que pensar que nada o que la mayor parte de lo que en ellas se contiene no responde a su mentalidad. ¿Cómo salir de dudas? Comparando lo que en ellas se dice con las demás, ya sean religiosas o autobiográficas.

Muchos intérpretes (W. Lowrie[22], D.F. Swenson[23], E. Geismar[24], J. W. Elrod[25], N. Thulstrup[26], M.C. Taylor[27], etc.) no trazan una tajante separación entre las obras seudónimas de Kierkegaard y las firmadas con nombre propio respecto al fondo temático de las mismas. Por el contrario, algunos otros, (M. Holmes Hartshorne[28] por ejemplo), distinguen

20. *Diario* (1849-50), ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 154. Y añade: ¿Y cómo se hace todo esto? Con la dialéctica, con el pensamiento. Yo oso afirmar que no se encuentra ningún escritor que se haya ocupado en tal manera de reflexionar sobre la fe –ciertamente no de especular a porfía sobre los dogmas singulares–; puesto que yo ‘*he pensado*’, si yo he pensado (incluso esto era pensamiento) que se debía ante todo desembarazar el terreno sobre la cuestión compleja de la fe; oso afirmar que en mi producción sobre algún punto he avanzado determinaciones dialécticas tan precisas que eran desconocidas antes de mí. Por tanto, ¿esto es no querer reflexionar sobre la fe?”. *Ibíd*.

21. *Diario* (1849-50), ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 156.

22. Cfr. LOWRIE, W., *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1938.

23. Cfr. SWENSON, D.F., *Something about Kierkegaard*, Minneapolis, Ausburg Publising House, 1945.

24. Cfr. GEISMAR, E., *Lectures on the religious Thought of Søren Kierkegaard*, Minneapolis, Ausburg Publising House, 1937.

25. Cfr. ELROD, J.W., *Being and existence in Kierkegaard’s seudonimous works*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

26. Cfr. THULSTRUP, N., *Kierkegaard’s Relation to Hegel*, Princeton University, 1980.

27. Cfr. TAYLOR, M.C., *Journey to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Berkeley, University of California Press, 1980.

28. “No encontramos las creencias de Kierkegaard en sus obras seudónimas. Esta es la tesis que desarrollaré a lo largo de este libro”. HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard: el divino burlador*.

radicalmente entre unas y otras. Estos últimos se basan en una declaración kierkegaardiana que aparece en el 'Apéndice' final del *Post-scriptum* en la que se lee: "En los libros seudónimos no hay ni una sola palabra mía"[29]. De tomar al pie de la letra la precedente afirmación, aparte de alguno de sus trabajos breves (*Los prefacios*, *La crisis de una crisis en la vida de una actriz* y *El señor Phister en el rol de Capitán Escisión*), las ocho grandes obras que han consagrado a Søren Kierkegaard como pensador (*Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, *O lo uno o lo otro, La repetición, Temor y temblor, Migajas filosóficas, El concepto de angustia, Etapas en el camino de la vida*, y el *Post-scriptum*), además de otras dos grandes seudónimas escritas tras esa afirmación (*La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo*), no traslucirían su propio pensamiento. De modo que estaríamos ante la siguiente paradoja: se considera que Kierkegaard es un pensador relevante por unas tesis de fondo que él mismo en modo alguno defendió. De otro modo: se valora a Søren Kierkegaard por lo que parece ser, no por lo que verdaderamente es. Pero como esto es descabellado, tal afirmación del *Post-scriptum* debe ser matizada, y estudiar en cada obra qué responde a la mente de Søren Kierkegaard y qué le es ajeno.

En efecto, Kierkegaard no es conocido por sus discursos edificantes y otras obras firmadas con su nombre propio, sino fundamentalmente por las seudónimas. Pero si en éstas ni una sola palabra refleja su pensamiento, ¿por qué se le tiene como pensador relevante? Además, unas obras seudónimas son bien distintas de las otras, pues unas las escribió para no cristianos, mientras que otras las conformó para quienes se creían cristianos. Poole sostiene dos principios en las obras seudónimas de Søren Kierkegaard: uno, que son heterogéneas y deben ser leídas según sus diferencias, no según sus afinidades; otro, que los autores seudónimos son radicalmente diferentes y, en consecuencia, que los conceptos de cada una de esas obras deben ser distinguidos de las otras, incluso si las expresiones son idénticas[30]. No obstante, aunque hay que hacer distincio-

Sobre la naturaleza y el significado de sus obras psudónimas, Madrid, Cátedra, 1990, Prefacio, p. 22.

29. KIERKEGAARD, S., 'Primera y última declaración', incluída al final del *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

30. Para Poole, Virgilius Haufniensis es pagano; Johannes de Silentio representa el mundo del *Antiguo Testamento*; Constantin Constantius, el estadio ético; Johannes Climacus ocupa una posición menor que el precedente. Cfr. POOLE, R., "'Mywish, my prayer': Keeping the Pesu-

nes temáticas entre un tipo y otro de obras kierkegaardianas, parece conveniente entender de modo atemperado la referida afirmación de Søren Kierkegaard respecto de sus obras seudónimas, y eso por muchos motivos:

1) Uno, porque, aunque mucho se intente esconder el pensamiento de un autor, su modo de ser y su mentalidad acaban compareciendo en sus escritos (maxime teniendo en cuenta el carácter sin doblez de Kierkegaard), más aún si en vez de trabajos históricos son literarios (novela, teatro, poesía…); aún más si lo literario está transido de filosofía; por demás, si ese pensamiento se subordina a un fin religioso (cristiano para más señas) como es su caso, porque en ese fin esta enteramente implicada la persona del escritor.

2) Otro, porque el modo de decir de Kierkegaard es bastante tajante (aunque no tanto como el de Lutero), y esa radicalidad que aparece en no pocas de sus afirmaciones hay que matizarla. Así, por ejemplo, cuando escribió: “he tenido conciencia de estar actuando dictado (por el Divino Gobierno)”[31], hay que entender que Kierkegaard tenía el deseo de querer escribir al servicio de Dios, e incluso que fue estimulado al respecto por la divinidad[32], pero, obviamente, no se debe entender que escribiera de hecho palabra por palabra lo que Dios le iba dictando, pues sus escritos no son inmunes al error, del que no se puede hacer responsable a la Verdad[33].

donimus Apart”, AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappelløn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 156-176.

31. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 95.

32. “Quiero agradecer a la Providencia, la que de múltiples formas me ha estimulado en mi aventura”. KIERKEGAARD, S., ‘Primera y última declaración’, incluída al final del *Posts-criptum*, ed. cit., p. 604.

33. Kierkegaard también declara deberle a su padre su trabajo como escritor: “Quiero traer a la memoria, en agradecido recuerdo, a mi padre ya fallecido, el hombre a quien más debo, también en lo que respecta a mi trabajo”. *Ibíd*., p. 606. Pero es obvio que lo que le debe es el ejemplo, no la inspiración y la concreta forma de redacción, pues al principio de su andadura literaria ambos vivían separados, y cuando Søren Kierkegaard empezó a publicar sus grandes obras su padre ya había muerto en agosto de 1838.

3) Otro, porque, como él mismo Søren Kierkegaard declara, lo que deseaba es dejar aparecer a los personajes seudónimos para esconderse él; en rigor, por su personal búsqueda de humildad[34].

4) Otro motivo puede radicar en que, si Kierkegaard no hubiese aceptado en buena medida el fondo que manifiesta en sus obras seudónimas, posteriormente no hubiese ratificado que eran suyas, o de haberlo hecho, hubiese concretado que en modo alguno estaba de acuerdo con los puntos centrales de ellas.

5) El motivo tal vez más importante es que, tanto en las seudónimas como en las que firma con su propio nombre, Søren Kierkegaard defiende tesis de fondo que son las mismas para ambas, aunque obviamente no todas las tesis que aparecen es unas y otras obras respondan a su mentalidad. Para esclarecer de entre estas últimas cuáles son propiamente kierkegaardianas es especialmente esclarecedor contrastarlas con las afirmaciones que sobre esos temas aparecen en su ingente *Diario*.

6) Además, es claro que en el mismo *Post-scriptum* –donde aparece la drástica afirmación en que Kierkegaard pone distancia entre sus escritos y su propio pensamiento–, él mismo incorporó frases textuales que aparecen en su *Diario*. De modo que si esas tesis no respondiesen a su mente, tampoco lo manifestaría su *Diario*, asunto que ni él admitiría, ni tampoco la crítica posterior.

En suma, a Søren Kierkegaard le va lo dicho por él mismo: "no soy un autor típico, sino uno que ha cooperado de modo a que los seudónimos pudieran llegar a ser autores"[35], pero esa atipicidad no le exonera de responsabilidad en cuanto a buena parte del fondo temático que los seudónimos refieren. De lo contrario, no hubiese pedido disculpas en primera persona por el posible desagrado que los personajes seudónimos podían causar al lector y es manifiesto que lo hizo[36]. Con todo, si se pre-

34. "Su importancia… reside… en no querer tener importancia, en querer, en un retirarse que consiste en la distancia de la doble-reflexión". *Ibíd*., p. 607. Cfr. asimismo: *Diario* (1846), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 168.

35. *Ibíd*., p. 606.

36. "En la medida en que los autores seudónimos hayan ofendido a cualquier persona respetable de cualquier forma, o quizá a cualquier hombre que yo admire, en la medida en que los autores seudónimos de cualquier forma hayan molestado o hecho ambiguo cualquier bien real en el orden establecido, entonces no hay nadie más decidido a pedir disculpas que yo, que soy el que carga con la responsabilidad del uso de la pluma guiada". *Ibíd*., pp. 606-7.

gunta qué tesis de sus obras seudónimas son suyas, o hasta qué punto Kierkegaard defiende sus propias ideas en sus obras seudónimas, la prudente respuesta es que buscar esas tesis y esa medida es donde radica la dificultad[37]. ¿Cómo esclarecerla? Con la siguiente clave: lo que en ellas aparezca que sea ratificado en sus obras religiosas que firma con nombre propio, y asimismo en las autobiográficas, en especial en su *Diario*, tales tesis responden a su mente.

Ya se ha dicho que debido seguramente a este problema hermenéutico Fabro basó su interpretación del pensamiento kierkegaardiano en el *Diario* de Søren Kierkegaard, obra peculiar que ni es seudónima ni religiosa, sino esclarecedora de su propia mentalidad. Y lo mismo habría que decir de otras dos obras suyas: *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor* y *Sobre mi actividad de escritor*. El mejor modo de proceder para desvelar la mente kierkegaardiana dentro de su tan extensa y peculiar producción será, pues, el sistémico, es decir, el que siga esta clave: las tesis que comparezcan en los tres grupos de obras kierkegaardianas (las seudónimas, las firmadas con su nombre, y las autobiográficas) son indudablemente suyas.

En efecto, en su *Diario* se ratifican ciertas tesis centrales de los libros seudónimos. Recuérdese asimismo que en *Punto de vista* se afirma que la totalidad de la obra de Kierkegaard se relaciona con el cristianismo; de manera que las obras seudónimas no son completamente independientes de las otras, sino que tienen la intención de conducir al lector al cristianismo; pero mal conducirían a él si no se hubiese expuesto en cierto modo qué se entiende por la cristiandad. Asimismo, en *Sobre mi actividad de escritor* Søren Kierkegaard indica que el movimiento de su tarea como escritor va desde lo estético a lo religioso pasando por lo filosófico, tema que aparece, tal cual, en la seudónima *Etapas en el camino de la vida*. Añade también lo mismo que en *Punto de vista*, a saber, que la intención religiosa está presente en él.

No parece, pues, que haya que marcar una distinción radical o drástica entre las obras seudónimas y las firmadas con nombre propio por Kierkegaard en lo que a buena parte del fondo se refiere, pues en todas ellas –salvo los argumentos de algunos de sus personajes en alguna de sus partes– se comprueba que Søren Kierkegaard vierte su propio pensa-

37. Cfr. MESSAGE, J., “Kierkegaard, philosophe difficile”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 7-17.

miento. Así, por ejemplo, en *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est* se puede tomar en parte a Johannes Climacus por Kierkegaard, porque la *Introducción* es autobiográfica, ya que, aunque relatada por dicho personaje, describe el trato de Søren Kierkegaard con su padre en el hogar familiar. No se puede tomar, en cambio, la duda, que en esa obra aparece, como el método de la filosofía kierkegaardiana, porque si bien Søren la vivió, e incluso la defendió en su obra previa *El concepto de ironía*, pronto la sustituyó por la certeza de la fe y, además, esa tesis la negó en su *Diario*.

Aludamos a otras muestras representativas. *O lo uno o lo otro* y *La repetición* son asimismo, en parte, autobiográficas, y algunos de sus temas centrales –la *elección*, y la *melancolía*– los rubrica Søren Kierkegaard en otras obras no seudónimas. Sin embargo, no hay que aceptar de ellas, por ejemplo, el 'amor estético' y su consecuente 'rotación de los cultivos' que se describe en la primera, o que todo sea novedoso o caleidoscópico como se afirma en la segunda, pues ya se ha indicado que Kierkegaard afirmó en su *Diario* que acepta la existencia cierta 'repetición' en la vida. Asimismo, en *Temor y temblor* manifiesta su propio modo de entender y de vivir la *fe* (fiducial) tal como ésta aparece en los *Discursos edificantes*. Algunos comentadores afirman que en la primera se exagera en exceso e irónicamente el patetismo de la fe de Abraham, lo cual es verdad, pero no hay que exonerar de *pathos* la rotundidad con que Kuierkegaard entiende dicha fe en los escritos religiosos.

Con otros ejemplos: en *Migajas filosóficas*, aparte de su admiración por Sócrates, comparece su tesis central de oponer la fe a la razón, tema que recorre su entera producción. En *El concepto de angustia* ofrece su modo de concebir el pecado y la libertad tal como los entiende en sus discursos edificantes. Al margen de la primera parte de *Etapas en el camino de la vida* (que es un diálogo *more* platónico en el que intervienen diversos personajes y, por tanto, diversos modos de pensar que no son propios de Søren Kierkegaard), que la segunda y tercera parte de esta obra revelan su pensamiento es claro, porque el tema central de la segunda –el paso de la vida estética a la ética y de ésta a la religiosa– está expuesto en el trabajo autobiográfico *Sobre mi actividad de escritor*, y porque la tercera es parte de su *Diario*, a la que le añade carga literaria.

Asimismo, en el 'Apéndice' del *Post-scriptum* (obra firmada con el seudónimo 'Johannes Climacus') afirma que "todo el libro trata sobre

mí"[38]. De modo que la sentencia previa de ese mismo anexo 'No hay ni una sola palabra en las obras seudónimas que sea mía', que aparece en el apartado 'Primera y última explicación' del apéndice de esta misma obra, es matizable, porque de ser radicalmente verdad, como las tesis defendidas en tales obras las sigue manteniendo Kierkegaard en sus obras autobiográficas y religiosas, tampoco éstas reflejarían su mente, asunto que él no estaría dispuesto a admitir, entre otras cosas porque con ello pondría en entredicho su tan encomiada *sinceridad*[39], y, asimismo, la autenticidad de su vida religiosa.

Kierkegaard sostiene que sus obras estéticas las concibió como un 'engaño'. De ser esto rotundamente verdad, dado que en todo engaño siempre hay parte de verdad, al menos en esa medida habría algo de verdadero en tales obras, es decir, algo que respondiese a su propio pensamiento. Con todo, lo característico de su modo de 'engañar' estriba en que es 'un engaño al revés'. En efecto, la usual mentira radica en decir una verdad a medias con el fin de rebajar el contenido a entender por parte del oyente. Pero en las obras seudónimas Søren Kierkegaard dice verdades a medias de tal modo que el lector, *al ver claro el engaño* que las mentiras expuestas ofrecen, tiende a repudiarlas, a salir de ellas y aceptar lo que se ofrece como única salida: el *cristianismo*. Como se ve, un engaño manifiesto no es tal, pues manifestar que una mentira es mentira es decir una verdad.

En efecto, en *Mi punto de vista* Kierkegaard escribió que desde el punto de vista de toda su actividad como autor la obra estética es un 'engaño', y en eso estriba la más profunda significación del uso de seudónimos… Pero añade que se puede engañar a una persona 'por amor a la verdad'. En ese caso, ¿qué significa 'engañar'? Significa –como manifiesta en su *Diario*– que no se debe empezar directamente con la materia que uno quiere comunicar, el *cristianismo*, sencillamente porque el oyente no la escucharía. Por tanto, el 'engaño' estriba en el hecho de que uno

38. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 597. Y añade: "de su significado excepto como lector, no tengo ni la más remota relación personal con ellos". *Ibíd*., p. 604.

39. "Siempre he considerado como cosa esencial la sinceridad". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1853), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 51. Para Jaspers la máxima exigencia de Kierkegaard era la *sinceridad*. Cfr. JASPERS, K., "Kierkegaard hoy", en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 52.

habla de estética simplemente para captar la atención del lector y así poderlo llevar progresivamente al terreno religioso.

En consecuencia con lo indicado, cabe preguntar: ¿acaso el fin de las obras estéticas es radicalmente distinto de las religiosas? Es claro que no, pues en ambas el fin es llevar al lector al cristianismo. Por tanto, al menos en el *fin* no hay disparidad entre unas obras y otras, lo cual equivale a decir que Søren Kierkegaard no 'miente' respecto del fin de ambas. Ahora bien, ¿qué temas se incluyen en ese 'fin'? Se puede sostener que pertenecen a ese fin las siguientes tesis que son correctas: 1) La estética kierkegaardiana es humanizante, pues pretende humanizar a los lectores, en orden a cristianizarlos después. 2) Su pensamiento es de *crítica al conocer objetivo*, *defensa del subjetivo* y afirmación de la hegemonía de la *voluntad* sobre la razón. 3) Defiende la *primacía del amor* sobre otras dimensiones humanas. 4) Su concepción del hombre es de *relación* con Dios. Por otra parte, si se revisan todos los escritos de Kierkegaard, se advierten, al menos, algunas otras tesis centrales que son, como se verá en la III[a] Parte, criticables: 1) Su antropología versa sobre el 'modo de existir' más que sobre el 'ser' humano. 2) Su *existencialismo* no equivale a *realismo*. 3) No hay suficiente distinción entre *antropología* y *ética*. 4) En su teología prevalece el *fideísmo*. De modo que se puede sostener que, tanto las primeras cuatro tesis, como estas otras cuatro, ya aparezcan en sus obras seudónimas, ya en las firmadas por Søren Kierkegaard, manifiestan su pensamiento. Dedicaremos la II[a] Parte de este trabajo al examen de las primeras, y la III[a] Parte, al de las segundas.

3. LA FINALIDAD DE LAS OBRAS KIERKEGAARDIANAS

¿Por qué unas de sus obras las firmó con seudónimos, mientras que las otras las refrendó con su nombre propio? Sencillamente por un *fin cristiano*, pues las seudónimas son *pedagógicamente* conducentes a lo religioso desde el ámbito estético, escritas con ironía para aquellos lectores que están en el estadio superficial de la vida. Además, como en su época el nombre de Kierkegaard no tenía buena prensa, prefirió recurrir a seudónimos. En cambio, de las que son netamente religiosas, el autor no tenía por qué ocultar su autoría para defender abiertamente el cristianis-

mo[40]. En su *Diario* escribió que "eso que espero obtener con mis escritos es dejar un panorama de la realidad cristiana y de su situación tan exacta en el mundo que un joven noblemente entusiasta pueda encontrarse una carta tan precisa de la situación, casi una topografía de las instituciones más famosas. Yo no he tenido la ayuda de un escritor similar"[41].

En suma, *defender el cristianismo* fue el objetivo de las publicaciones kierkegaardianas[42], como él mismo manifiesta: "llamar la atención sin autoridad sobre la religión, sobre el cristianismo, es la categoría de toda mi actividad como autor considerada íntegramente"[43]. En virtud de ello añadió: "la táctica en uso durante mucho tiempo ha sido emplear todos los medios para conseguir que la mayor parte, y si hubiese sido posible todos, entraran en el cristianismo"[44]. Y ello hasta el punto de que Kierkegaard se considera a sí mismo como un mero instrumento al servicio del anuncio de la religión revelada[45]. En su *Diario* se lee esta frase esclarecedora al respecto: "Yo he sido hecho para estimular la interioridad, no para la difusión del cristianismo"[46]. No podía difundir el cristianismo porque reiteradamente indica que éste propiamente no existía en su época y país, pues lo existente era una copia desvaída o un sucedáneo del mismo. Por tanto, Søren Kierkegaard se vio urgido previamente a rehabilitar el verdadero cristianismo empezando por encarnarlo en su propia vida, y en la medida en que lo lograse, a estimular a los demás en esa dirección con su ejemplo y escritos.

40. "Todas las obras escritas con seudónimo son mayéuticas. Esa, precisamente, es la razón de que todas esas obras fueran escritas con seudónimo, mientras que la comunicación directa religiosa (que estaba presente desde el principio como una sugestión brillante) llevó mi propio nombre". KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 177. Para Holmes Hartshorne, "la ironía, el cristianismo y la melancolía constituyeron los factores formativos de la labor de Kierkegaard como escritor". HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard: el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras psudónimas,* Madrid, Cátedra, 1990, p. 97.

41. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1848), ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 95.

42. Cfr. en este sentido: SVENSSON, M., *El pensamiento de Sören Kierkegaard: polemizar, aclarar, edificar*, Editorial CLIE, Terrasa, 2013.

43. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 183.

44. *Punto de vista*, ed. cit., p. 187.

45. "Yo he sido un instrumento para llevar un poco más de verdad a las imperfectas existencias que llevamos". *Punto de vista*, ed. cit., p. 189.

46. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851), ed. cit., de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 41.

Efectivamente, Kierkegaard no produjo tanta literatura para ser un célebre escritor, pues él mismo redactó que "buscar el aplauso del 'momento' es lo mismo que correr tras de su propia sombra. Ésta huye de quien la persigue"[47]. Perseguir ese fin conlleva, además, muchas desventajas: conformarse con lo logrado, que no pocas veces es mediocre, porque lo que el gran público del momento alaba no suele ser de mucho calado. Subordinar la verdad a la fama u otros intereses sociales, pragmáticos, puede ser negocio ruinoso para quien descubre temas de fondo, pues puede acabar dándole la espalda a la verdad y, consecuentemente, ésta deja de inspirarle. Recuérdese al respecto que muchos que en la historia han pasado por pensadores 'clásicos' fueron, si no desconocidos, más bien criticados que apreciados por sus coetáneos. En cambio, como ya se ha indicado, muchos de los momentáneamente célebres, con el paso del tiempo han engrosado el conjunto de la medianía.

En su *Diario* Søren Kierkegaard escribió una inversión irónica del texto evangélico que dice así: "Guardaos de los falsos profetas que vienen a vosotros vestidos de lobos pero por dentro son ovejas; ¡los fraseólogos!... porque son en realidad lobos sistemáticos"[48], lo cual equivale a una sátira a aquellos que hablan y escriben muy bien, o sea, con la autoridad y fuerza del lobo, pero cuyo contenido transmitido es tan débil como una oveja. Estos son 'lobos sistemáticos' porque consiguen diezmar la verdad. En una obra seudónima se lee "quien escribe no habla"[49], lo cual trasluce el propio talante de Kierkegaard, tan dado a la escritura como parco en el hablar. Tal actitud tiene la ventaja de que se piensa más, pues de ordinario el mucho hablar impide pensar más a fondo los temas. En otra obra, el escritor danés añade en la misma dirección de lo indicado que "el lenguaje (se refiere al hablado) existe para ocultar las ideas, es decir, que no se tiene ninguna"[50].

47. *Diario* (1846), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 144.

48. *Diario* (1837), ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 119.

49. KIERKEGAARD, S., "El primer amor, comedia en un acto de Scribe", en *O lo uno o lo* otro, I, ed. cit., p. 256.

50. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., 199. Lo mismo defiende en su diario: "Se debe decir que los hombres tenemos el don del lenguaje no por esconder los pensamientos…, sino para esconder la falta de pensamientos". *Diario* (1844), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 121.

En suma, si nos preguntamos por qué Kierkegaard recurrió a escribir tanto, una respuesta es que quienes hablan poco –como era el caso del solitario pensador de Copenhague– recurren a escribir más, pues no se pueden llevar a cabo las dos actividades a la vez en caso de que los temas de ambas *praxis* sean diversos. Otra contestación es la siguiente: para hacer valer en el futuro sus ideas, es decir, para que éstas llegasen a los demás a lo largo del espacio y tiempo, pues –como es claro– las palabras vuelan, pero lo escrito permanece. De ordinario, quien tiene algo valioso que aportar piensa en cómo legarlo al futuro (más al lejano que al próximo), es decir, en cómo mantener lo descubierto para el momento oportuno cuando otros, bien formados, puedan recoger el testigo de su hallazgo y progresar en él. Esta actitud rige sobre todo en tiempos de crisis, pues es claro que, en esa situación, dada la insuficiente comprensión de los temas de fondo por parte de la mayoría (que vive al día volcada sobre lo práctico y lo 'estético'), raramente se centra la atención en tal descubrimiento y, de hacerlo, difícilmente se llega a comprender y a advertir su proyección. Puede ocurrir también, aunque por excepción, que algunos grandes personajes (tanto religiosos –el mismo Cristo–, como filosóficos –Sócrates–) manifiesten sólo oralmente asuntos muy relevantes. En esos excepcionales casos se requiere la ayuda de aquellos pocos coetáneos suyos que han sabido valorar su mensaje, lo han recogido por escrito, y son capaces de transmitirlo y explicarlo.

El escritor lleva a cabo su actividad cuando se presenta la *ocasión*, escribió Kierkegaard, ya que "la ocasión es de la mayor importancia en cualquier producción, pues es ella la que, en rigor, hace inclinar la balanza con respecto al verdadero valor estético de la misma"[51]. La ocasión se da cuando concurre la *inspiración*, pues "la inspiración y la ocasión son inseparables"[52]. Pero también se podría indicar que Kierkegaard escribió mucho "porque deseaba ayudar a los hombres, particularmente a los hombres de su tiempo, a ver claro en ellos mismos, a reconocer el tipo de vida que representaban de hecho, a exigir ante todo y sobre todo, la vera-

51. *Ibíd.*, p. 247. "La ocasión es una categoría de la finitud y resulta imposible para el pensamiento inmanente aprehenderla, pues es demasiado paradójica para ello. Esto se percibe también en el hecho de que lo que surge de la ocasión es completamente distinto de la ocasión misma, lo cual es absurdo para cualquier pensamiento inmanente. Pero por eso es la ocasión la más entretenida, la más interesante, la más importante de todas las categorías". *Ibíd.*, pp. 249-250.

52. *Ibíd.*, p. 249.

cidad, la sinceridad, en lo que atañe a la vida y a la fe"[53]. Además, por haber dejado su pensamiento por escrito, también ha ayudado en ese sentido a la posterioridad.

Kierkegaard confiesa que en todos sus trabajos "lo religioso está presente desde el principio. Inversamente, lo estético (que Søren Kierkegaard resaltaba al inicio) está presente otra vez en el último momento"[54]. En efecto, él mismo escribe que "el primer grupo de escritos representa la producción estética, el último grupo es exclusivamente religioso: entre ellos, como punto decisivo está *Post-scriptum*"[55], del que ya se ha indicado que ni es estético ni religioso, sino más bien filosófico, aunque no enteramente. La razón de empezar por obras estéticas para pasar luego a las religiosas la manifiesta él mismo: "el escritor religioso debe, ante todo, ponerse en contacto con los hombres, es decir, debe empezar con obras estéticas"[56]. Eso significa abajarse, aprender del posible lector[57], llamar estéticamente su atención. De lo que precede se deduce que Kierkegaard buscó la estética como medio persuasivo (*mayéutico*) para llevar al lector a lo religioso[58].

¿Cómo distinguir a un verdadero autor religioso? Kierkegaard responde que se diferencia de los demás en que es perseguido, pues "un autor religioso que está en el mundo no es *eo ipso* un autor religioso… Cuando cualquiera le pregunta en qué basa su pretensión de que está en

53. HOFFDING, H., "Søren Kierkegaard", en A.A. Vassend (ed.) *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913, p. 18.

54. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 15. Cfr. sobre este tema: SAVI, A., *Kierkegaard, Religión and Existence*. *The voyage of the Self*, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000.

55. *Ibid*., p. 17.

56. *Ibíd*., p. 34.

57. "Ser maestro no significa simplemente afirmar que una cosa es así, o recomendar una lectura, etcétera. No, ser maestro en el sentido justo es ser aprendiz. La instrucción empieza cuando tú, el maestro, aprendes del aprendiz, te pones en su lugar de modo que puedas entender lo que él entiende y de la forma que él lo entiende". *Ibíd*., 39. Y más adelante añade: "Un maestro demasiado preocupado sobre la opinión que sus alumnos pueden tener de su instrucción, sus conocimientos, etc. un maestro tal, cuando pretende enseñar, es incapaz de mover pie o mano". *Ibíd*., p. 45.

58. En efecto, "un autor religioso… tiene que ser, al mismo tiempo, un escritor estético y religioso, pero sobre todo, no debe olvidar una cosa, la intención de toda su empresa, que lo que debe decisivamente salir adelante es lo religioso". *Ibíd*., p. 44.

lo cierto y de que es la verdad la que proclama, él contesta esto: 'lo demuestro por el hecho de que soy perseguido'; esta es la verdad y puedo probarlo por el hecho de que soy burlado"[59], ya que "el hombre esencialmente religioso es siempre polémico"[60]. Indudablemente este hecho es revelador. En efecto, un autor religioso es el que se juega su vida por la doctrina, por la verdad, por pequeña que sea, pues sabe que ésta viene de y remite a la Verdad. Tal tipo de vida es un revulsivo para quienes supeditan la verdad a sus propios intereses. En este sentido, los autores religiosos son molestos y, por ende, acosados. Otras veces Søren Kierkegaard llama a esa oposición 'dialéctica': "mi obra, desde el principio al fin, es dialéctica"[61]. La palabra 'dialéctica' la tomó de Hegel, pero a diferencia del pensador germano (que la atribuyó a la marcha de la única y divina razón a lo largo de la historia), Søren Kierkegaard la concibió, sobre todo, en clave humana, entendiendo por tal la lucha personal, tensión, en la propia vida contra la hegemonía de lo objetivo (lo estético), para llegar a ser subjetivo (ético y ético-religioso)[62].

Los escritos iniciales de Kierkegaard –ya se ha indicado– son más bien estéticos que religiosos, pues escribe: "no era mi intención original llegar a ser un escritor religioso"[63]. Pero pronto se puso al servicio de lo que él llama 'la idea', *la defensa del cristianismo*: "Yo soy como un esp-

59. *Ibíd.*, p. 78.

60. *Ibíd.* Así se describía Søren Kierkegaard a sí mismo: "yo soy también polémico por naturaleza". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851-52), ed. cit., de C. Fabro, vol. 8 (1982), p. 227.

61. *Ibíd.*, p. 19. Kraege sostiene que Søren Kierkegaard sólo tiene un 'tipo' de dialéctica, la cual se remonta a Sócrates, y que él aplica a varios temas: la filosofía, la teología, la existencia, la comunicación… Consiste en la oposición radical de dos polos contradictorios. Cfr. KRAEGE, J.D., "La dialectique kierkegaardienne", *Revue de Théologie et Philosophie*, 118 (1986), pp. 47-66. Cfr asimismo: LUNARDI, L., *La dialettica in Kierkegaard*, Padua, Liviana, 1982; OLSEN, M., "La dialectique de la communicazione herméneutique kierkegaardienne", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 141-154.

62. Cfr. Krents sostiene que la dialéctica kierkegaardiana en *el Post-scriptum* se establece entre dos polos: lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito. Cfr. KRENTS, A., "Kierkegaard's dialectical image of human existence in *The concluding unscientific postscript* to *The philosophical fragments*", *Philosophy Today*, 41/2 (1997), pp. 277-287. Cfr. asimismo: WESTPHAL, M., *Becoming a self. A reading of Kierkegaard's Concluding inscientific postscript*, West Lafayette, Purdue University Press, 1996.

63. KIERKEGAARD, S., *El instante*, ed. cit., p. 110.

ía al servicio de un poder más alto, al servicio de la idea"[64]. Otras veces habla de servir a la verdad: "mi polémica está al servicio de la verdad, porque ésta es *eo ipso* sufriente. Por eso no se la entiende…: o mejor: la mayor parte realmente no se arriesga a entenderla y algunos no la quieren entender"[65]. Tal verdad de la que Søren Kierkegaard trata es fundamentalmente el *cristianismo*, pues puso su vida a su servicio, pero no al servicio del cristianismo 'oficial', sino al del que él juzgó auténtico: "Así me comprendo a mí mismo en mi actividad como escritor. Poner de evidencia la ilusión de la cristiandad y abrir los ojos sobre lo que es llegar a ser cristiano"[66]. En efecto, la mayor parte de su producción es de trasfondo cristiano: "Así pues, toda la actividad literaria va encaminada al problema de llegar a ser cristiano en la cristiandad; y esta es la expresión de la parte que el Divino Gobierno tuvo en mi profesión de escritor: que ha sido el escritor mismo quien ha sido educado, aunque con conciencia de ello desde el primer momento"[67].

Como las propias palabras de Kierkegaard indican, "el movimiento descrito por mi actividad de escritor es éste: desde el poeta (desde el estético), desde la filosofía (desde la especulación), al señalamiento de la definición más central de lo que es el cristianismo; desde la seudónima *Alternativa*, a través del *Post-scriptum*, con mi nombre de editor, a los *Discursos sobre la comunión de los viernes*, dos de los cuales fueron pronunciados en la iglesia de Nuestra Señora. Este movimiento se cumplió o descubrió *uno tenore*, de una sola respiración, si me es permitido usar tal expresión, de forma que mi profesión de autor, vista íntegramente, es religiosa de lo primero a lo último, cosa que todo el mundo puede ver si desea verlo, y por tanto, debería ver"[68]. Ese movimiento tenía un objetivo: la *simplicidad*[69].

64. *Ibíd.*, p. 111. "En mi opinión, no debe significar que yo he vencido, sino que la idea ha vencido por mi intermedio, aunque yo tenga que ser sacrificado". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 144.

65. *Diario* (1949-50), ed. cit., de C.Fabro, vol. 6 (1981), p. 61.

66. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 113. Por eso escribe: "Me he reído del prestigio y del honor mundanos". *Ibíd.*, p. 116.

67. *Punto de vista*, ed. cit., p. 116. "El movimiento no va de lo simple a lo interesante, sino de lo interesante a lo simple, el llegar a ser cristiano". *Ibíd.*, p. 121.

68. *Punto de vista*, ed. cit., p. 175. Cfr. sobre esto: GIGANTE, M., *Religiosità di Kierkegaard*, Napoli, Morano, 1972; HOFFMANN, R., *Kierkegaard et la certitude religieuse*, Genève, 1907;

Resumiendo: ¿a qué debe Kierkegaard tanta productividad? Según él, por una parte, a una inclinación natural a escribir[70]. Por otra, a un don divino[71], pues él mismo confesó: "Yo he tenido conciencia de estar actuando dictado, y eso desde el principio. El proceso es éste: una naturaleza filosófica y poética se aparta para llegar a ser cristiana"[72]. Por lo demás, pese a que Søren Kierkegaard deploraba en sus contemporáneos el estilo prolijo en la redacción, no supo evitarlo, y ello, seguramente por un afán apologético, es decir, para difundir el cristianismo, pero no a modo de argumentos y contraargumentos académicos, sino a manera de exposiciones literarias asequibles a cualquier intelectual. Por eso hay en el escritor danés "una sustitución de la Lógica (construida a base de conceptos) por la Retórica (confeccionada mediante imágenes)"[73].

MARION, F., "Sören Kierkegaard. Pensador subjetivo religioso", *Logos* (Cali) 6 (1973), pp. 25-48; POJMAN, L.P., *Kierkegaard's philosophy of religion*, San Francisco-London, International Scholars Phublications, 1999; SCIACCA, M.F., *La experienza religiosa del'io in Hegel e Kierkegaard*, Palermo, Palumbo, 1948.

69. "El objeto del movimiento es alcanzar la simplicidad". KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 177.

70. "Sé con Dios que mi labor como autor fue el resultado de un irresistible impulso interior". *Punto de vista*, ed. cit., p. 10. "Ser escritor: eso sí que me agrada. Si tuviera que ser sincero, debería decir que he estado enamorado del producir, pero con una aclaración: a mi modo". *El instante*, ed. cit., p. 19.

71. "He necesitado a Dios cada día para que me amparara de una excesiva riqueza de pensamientos. Dad a una persona semejante talento productor, y juntamente con él débil salud, y sin duda aprenderá a rezar". *Punto de vista*, ed. cit., p. 88. Y en otros pasajes añade: "Así pues, en el curso de toda mi actividad de escritor yo he necesitado constantemente la ayuda de Dios". *Ibíd.*, p. 89. "El Divino Gobierno me ha educado, y la educación se refleja en el proceso de productividad". *Ibíd.*, p. 94.

72. *Ibíd.*, p. 95. Y más abajo se lee: "Yo soy aquel que ha sido educado, o cuya profesión de autor demuestra lo que es ser educado para llegar a ser cristiano. En cuanto esa educación me presiona y en la medida en que me presiona, yo presiono a mi vez sobre esta época; pero yo no soy un maestro, sino solamente un discípulo". *Ibíd.*, p. 97.

73. FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1996, p. 196. Søren Kierkegaard decía de sí que tenía "un sentido excepcional por la retórica", *Diario* (1847), ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 19. Cfr. sobre este tema: BILLESKOV, F.J., "La réthorique de Kierkegaard", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 83-94.

Aludamos, por último, a una cuestión típica del bagaje intelectual de Kierkegaard en lo tocante a la difusión escrita del cristianismo –fin, como se ha dicho, de su tarea como escritor–, la cual se reitera en nuestros días en ámbito católico. Se trata del *fideísmo*, que algunos intelectuales católicos abrazan sin inconveniente. Al parecer, han llegado a esta '*forma mentis*' tras considerar estos dos puntos:

Primero, han advertido que la *modernidad* ha sido un intento de comprender las cosas con las solas fuerzas del conocimiento humano: por una parte, la naturaleza física con el conocimiento científico-técnico y, por otra, la vida humana con las luces del saber humanístico en boga por medio de las diversas vertientes racionales, sobre todo las prácticas. Han notado que en ambos casos se ha prescindido del cristianismo, el cual, vigente teórica y prácticamente en los ámbitos público y privado en el periodo medieval, fue relegado al ámbito exclusivamente privado en los albores de la modernidad. Frente a esta tendencia moderna, tales aintelectuales desean recuperar el cristinanismo.

Segundo, tales autores han avistado también que la *postmodernidad*, la cual prescinde desde el inicio y de plano de la religión (en especial la cristiana), viene a ser una denuncia de que la pretensión moderna ha sido inane, pues, por una parte, el saber científico-técnico ha acarreado, junto a determinadas soluciones prácticas, manifiestos problemas de todo tipo: ecológicos, económicos, guerras tan atroces como incomprensibles… y, asimismo, el saber humanístico no ha sido capaz de dotar de suficiente sentido al hombre, ni siquiera de poner orden en la sociedad… En líneas generales los representantes postmodernos concluyen que el remedio moderno ha sido peor que la enfermedad, pues los efectos perversos que ha ocasionado su racionalidad van *in crescendo*. En virtud de esto, concluyen que ninguno de los dos tipos de saber moderno puede dotar de suficiente sentido a sus respectivos temas. Ante tal patente atolladero racional los postmodernos tienden a acpetar el absurdo, la falta de sentido humano y la desesperanza. Como algunos intelectuales católicos no aceptan este lamentable declive, consideran que la solución pasa sólo por reponer la fe cristiana en nuestrás días. En efecto, se han percatado de que el actual estado de pensamiento débil es más pernicioso que el pensamiento reductivo moderno. Por tanto, pretenden solucionar sus aporías proponiendo que se debe recuperar el cristianismo, de modo que éste llegue a ser una convicción personal y que, además, se implante paulatinamente en el ámbito público.

Vienen, pues, a denunciar que lo que falta a la filosofía moderna y a la postmoderna es sencillamente el cristianismo, perdido para el ámbito público con la primera, y olvidado también en el privado con la segunda. Como se puede apreciar, la propuesta de estos bienintencionados intelectuales es afín a la kierkegaardiana, pues en ambos casos se propende a recuperar la fe sobrenatural e inculcarla en la sociedad humana a nivel privado y público sin vincularla a lo más radical del conocer personal humano. Kierkegaard escribió en orden a la recuperación del cristianismo porque en su época, según su veredicto, éste realmente no existía, pues no consideraba verdadero cristianismo al vigente: el 'oficial'. Tales autores actuales intentan recuperar el cristianismo, de palabra y por escrito (y usando mejores maneras que la aguda crítica kierkegaardiana), porque saben que el laicismo ha hecho estragos en la cultura cristiana occidental. En ambos casos se propende a revitalizar la fe, objetivo que sin duda es encomiable. Pero en ambos casos se tiende a llevar a cabo tal proyecto sin tener en cuenta los tan requeridos como ausentes *fundamentos filosóficos de fondo* que permiten esclarecer tanto el sentido de la naturaleza cósmica como, sobre todo, el de la persona humana y su apertura *natural* a la trascendencia divina (además de arrojar mayor sentido en el ámbito de las diversas y jerárquicas dimensiones manifestativas humanas desde dicha intimidad y apertura trascendente).

Se trata, pues, tanto en Kierkegaard como en algunos de nuestros colegas intelectuales, de una especie de *fideísmo*, sólo que es más lamentable el actual que el kierkegaardiano, sencillamente porque el de nuestro tiempo es injustificable, filosófica y sobre todo teológicamente, ya que tal error ha sido reiteradamente criticado por el Magisterio de la Iglesia católica. Por eso, la solución propuesta por algunos de nuestros coetáneos tiene este peligro: al carecer de suficiente fundamentación noética, puede en el fondo decantarse en una convicción sentimental o afectiva o tal vez ideológica.

En suma, tal vez se puede sugerir que sería pertinente exponer la fe sobrenatural no al margen del conocer personal natural, sino como elevación de éste; la esperanza sobrenatural, como elevación de la libertad esperanzada natural de la persona humana; la caridad sobrenatural, como realzamiento del amor personal natural humano. Pero, por un lado, ¿qué filósofo centra hoy su atención en la libertad radical de la persona huma-

na, en el conocer y en el amar personales[74]? Esos temas pertenencen a la intimidad humana, pero ¿qué corriente de pensamiento se caracteriza por su estudio? Por otro lado, ¿qué teólogo trata hoy de la respetiva elevación sobrenatural de dichas perfecciones que caracterizan el núcleo personal humano[75]? Desde luego que la fe es un don de Dios –como los son las otras virtudes teologales–, pero está diseñada para tener que ver con lo más radical del hombre, pero ¿qué teólogo se preocupa de esa radicalidad? Por lo demás, ¿no parece una manifestación de crisis de pensamiento que hoy ni filósofos ni teólogos se ocupen de ordinario del núcleo personal humano. Con todo, dejemos de momento planteado este agudo problema, ya que lo retomaremos detenidamente en la IIIª Parte.

74. Cfr. al respecto mi trabajo: *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012.

75. Cfr. al respecto mi trabajo: *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2013.

CAPÍTULO IV
FUENTES, FILIACIÓN, ENCUADRAMIENTO

1. FUENTES[1]

Normalmente se toman por predecesores del *existencialismo* a Sócrates, Marco Aurelio, San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura, Montaigne, Pascal, Rousseau, Maine de Biran, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental. Otros señalan también a Bergson. Demos un repaso a estas posibles fuentes en el caso de Kierkegaard, siguiendo la cronología de publicación de algunos trabajos que han estudiado este extremo.

En 1913, primer centenario del nacimiento de Søren Kierkegaard, Hoffding leyó una conferencia en la que expuso que los orígenes daneses de las ideas kierkegaardianas están en Holberg, Sucedorf, Feschow, los Anders, Sandae, Aersted, los Libbern y los Poul Moller. Indicó que todas ellas se podían caracterizar "como un esfuerzo por mantener, fundándose en la experiencia, las diferencias individuales; para afirmar la importan-

1. Los textos más exhaustivos para el estudio de las fuentes en Søren Kierkegaard son los siguientes: *Kierkegaard and the Bible*, Tome 1: *Old Testament*; Tome 2: *New Testament*, Lee, C. B.,- Stewart, J., (eds.), Farnham, Ashgate, 2010; *Kierkegaard and the Greek World*. Tome 1: *Socrates and Plato*, Stewart, J., (ed.) Aldershot, Burlington, Ashgate, 2010; Tome 2: *Aristotle and other Greek authors*, ed. cit., 2010; *Kierkegaard and the Roman world*, Stewart, J., - Nun, K., (eds.), ed. cit., 2010; *Kierkegaard and the Patristic and medieval traditions*, Stewart, J., (ed.) ed. cit., 2008; *Kierkegaard and the Renaissance and Modern traditions*, Tome 1-3, ed. cit., 2009; *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 1-3, Stewart, J., (ed.), Farnham, Ashgate, 2009; *Kierkegaard and his German contemporaries*, Tome 1-3, Stewart J., (ed.), Aldershot, Burlington, Ashgate, 2008.

cia de lo que hay de más personal, de más íntimo en la vida de los hombres"[2].

En 1930 Ruttenbeck veía clara en Kierkegaard la influencia de Fichte, Schleiermacher y Grundvig[3]. Otros comentadores de Søren Kierkegaard han puesto de relieve sus lecturas cristianas: Orígenes, San Irineo, el Crisóstomo, Tertuliano, Tomás de Kempis, Hugo de San Víctor, Suso, Silesio, Savonarola, Fenelón, Mme. Guyon, Arndt, Tersteegen, etc. Por su parte, en el libro de Koch de 1934 sobre el escritor danés se lee que la lectura de Schopenhauer influyó a éste sobre todo al final de su vida y especialmente en lo que respecta al pesimismo[4].

En 1945 González Álvarez resumió las indudables influencias de Hegel en Kierkegaard en cuatro puntos: a) oposición entre pensamiento (*posibilidad*) y existencia (*realidad*); antítesis que ya había formulado Leibniz; b) modelo de la tríada hegeliana aplicado, en su caso a los tres estadios de la existencia: estético, ético y religioso; c) oposición tomada del joven Hegel entre realidad cambiante y concepto estático; d) autocrítica a su propia filosofía por parte de ambos autores[5]. Ese influjo en

2. HOFFDING, H., 'Søren Kierkegaard', en A.A. Vassend (ed.) *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913, pp. 19-20.

3. Cfr. KLOEDEN, W. von "Kierkegaard and J.G. Fichte", en *Kierkegaard and speculative idealism*, Thulstrup, N., (ed.) Copenhagen, Reitzels Boghandel, 1979, pp. 114-143; HIRSCH, E., *Kierkegaard-Studien*, Gütersloh, Bertelsmann, 1930-1933, pp. 471-476. Cfr. asimismo: SCHIDINGER, H.M., "Kierkegaard und Fichte", *Gregorianum*, 62 (1981), pp. 499-541; SPERA, S., "Kierkegaard et Schleiermacher", en AAVV., *Schleiermacher*, Padova, CEDAM, 1984, pp. 435-463.

4. "*Él* (Schopenhauer) *no es más que un pesimista sobre lo serio*". *Diario* (1854), ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 101. Cfr. sobre la comparación entre ambos autores: KOCH, C., *Soeren Kierkegaard*, trad de Nicolet, A., Paris, Société Commerciale, 1934, pp. 206-7; AAVV., *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Urdanibia, J., (coord.) Barcelona, Anthropos, 1990; VIALLANEIX, N., "Schopenhauer et Kierkegaard", *Romantisme*, 32 (1981), pp. 47-64.

5. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CESIC., 1945, pp. 73-74. Cfr. asimismo sobre este punto: BENSE, M., *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, México, UNAM, 1969; THULSTRUP, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University, 1980; MÜLLER, G., "Kierkegaard y Hegel", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 4 (1949), pp. 353-387; LIEHU, H., *Soren Kierkegaard's theory of stages and its relation to Hegel*, Helsinki, The Academic Bookstore, 1990; TAYLOR, M.C., *Journey to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Berkeley, University of California Press, 1980.

este campo se ha detectado a lo largo del siglo XX[6]. Recientemente esas relaciones las ha puesto de relieve Stewart, concretándolas en las diversas obras del pensador danés, y dividiendo el influjo en tres periodos: 1834-43; 1843-46 y 1847-55[7].

En 1949 Wahl escribió que "si queremos situar a Kierkegaard en medio de otros autores religiosos, hay tres nombres que nos vienen al pensamiento: los de Lutero, Pascal y Hamann. Lutero y Hamann tuvieron sobre él una influencia directa; citó poco a Pascal"[8]. Wahl nota que tanto Blas Pascal como Søren Kierkegaard opusieron la razón a la fe. Esta afinidad es, seguramente, la que más describe a ambos. Por su parte, Kierkegaard tomó de Hamann –entre otras cosas– la concepción de la religión como locura[9]. A estas influencias hay que añadir –según el mismo autor– la de Jacobi[10], el cual asentó el dilema teísmo-naturalismo, oponiéndose a

6. Cfr., por ejemplo, BRUAIRE, Cl., "Hegel et Kierkegaard", *Obliques*, 26 (1981), pp. 167-175; GIRONE, S., "Aut Hegel aut Kierkegaard" en AAVV., *Cristo nel pensiero contemporaneo*, Palermo, Ed. Augustinus, 1988, pp. 43-51; JARAUTA, F., "Kierkegaard frente a Hegel", *Pensamiento*, 31 (1975), pp. 387-406; MAZZÚ, R., "El tema kierkegaardiano dell' identità e la polemica antihegeliana", *Incontri Culturali*, 7 (1974), pp. 257-267; THULSTRUP, N., "Hegel's stages of cognition in *The phenomenology of spirit* and Kierkegaard'stages of existence in *Concluding unscientific postscript*", *International Journal for Philosophy of Religion*, 14 (1983), pp. 61-69; ZIMMERMAN, R.L., "Kierkegaard's immanent critique of Hegel", *The Philosophical Forum*, 9 (1977-8), pp. 459-474.

7. Cfr. STEWART, J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

8. WAHL, J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1949, p. 416.

Cfr. para ver el influjo de Pascal en Søren Kierkegaard: HÖFFDING, H., "Pascal et Kierkegaard", *Revue de Métaphysique*, 30 (1923), pp. 221-246; FUGLSANG-DANGAARD, H., "Pascal et Kierkegaard", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 10 (1930), pp. 242-263 ; BASAVE, A., "Pascal y Kierkegaard", *Revista de Filosofía* (México) 6 (1973), pp. 259-266.

Cfr. para ver la influencia de Lutero en Kierkegaard: BOHLIN, T., "Luther, Kierkegaard und die dialectike Theologie", en *Glaube und Offenbarung*, 1926; CONGAR, Y., "Kierkegaard et Lutther", *La Vie Intellectuelle*, 7 (1934), pp. 9-36; ARANGUREN, J.L., "Origen luterano del existencialismo", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 22 (1952), pp. 357-399; LEUBA, J., "Kierkegaard et Luther", *Obliques* (1981), pp. 149-161.

9. Cfr. sobre este asunto: RODEMANN, W., *Hamann und Kierkegaard*, Teildruck, 1922.

10. Ramussen ha advertido asimismo el influjo de Jacobi en Søren Kierkegaard. Cfr. RAMUSSEN, A.M., "The legacy of Jacobi in Schelling and Kierkegaard", *Kierkegaard und Schelling*, Berlin, W. De Gruyter, 2003, pp. 209-222.

todo racionalismo. Afirma también Wahl que influyeron en el escritor de Copenhague: Poul Möller, Baader, Schelling y Böhme.

En 1949 Mounier identificó a Kierkegaard como el tronco del árbol existencialista, del que Maine de Biran y Pascal conformarían la base, y Sócrates, los estoicos, San Agustín y San Bernardo serían las raíces. Por su parte, este árbol echaría dos grandes ramas: una, la *atea*, que se abriría con Nietzsche, autor del que depende la fenomenología de Heidegger, y de cuyo vástago surgiría Sartre; otra, la *cristiana*, de la que nacerían –según el autor personalista– varios brotes: uno, el de cristianos no seguros como Scheler, Jaspers y Landsberg; otro, el ruso, con autores como Soloviev, Chestov y Berdiaeff; otro, el judío, con pensadores como Bergson y Buber; otro, el teológico de K. Barth; otro, el poético de Peguy o Claudel; uno distinto, el de La Berthonière y Blondel; otro, en fin, el cristiano de Marcel. En suma, "Kierkegaard era de estos hombres que, en todo su rigor, no podían tener discípulos, por no haber dejado ningún sistema, y no obstante cuenta con una numerosa posteridad"[11].

En 1951 Iturrioz sostuvo que los precursores del existencialismo son San Agustín y Kierkegaard, siendo existencialistas propiamente dos pensadores alemanes, Jaspers y Heidegger, y dos franceses, Marcel y Sartre[12]. Por su parte, en la edición española de 1949 de *Las doctrinas existencialistas* de Jolivet se indicaba que "la influencia del cristianismo"[13] fue la fundamental en Søren Kierkegaard. En 1952 este pensador francés concretaba que el influjo cristiano principal fue el de Lutero[14], tesis con la cual estamos personalmente de acuerdo. También Colomer comparte esta tesis[15].

11. Cfr. MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 6.

12. Cfr. ITURRIOZ, J., *Existencialismo*, Zaragoza, El Noticiero, 1951, pp. 45-53.

13. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1976, p. 45.

14. "Conviene ahora evocar la influencia que ha obrado más profundamente sobre el pensamiento de Kierkegaard, que ha modelado más fuertemente su sensibilidad y contribuido por ello de manera decisiva a la génesis de su existencialismo. Queremos referirnos a la influencia del cristianismo –de un cristianismo impregnado de luteranismo–". JOLIVET, R., *El existencialismo de Kierkegaard*, Madrid, Espasa Calpe, 1952, p. 39.

15. "Su pensamiento (de Kierkegaard) sigue siendo en última instancia luterano y esto por dos razones fundamentales, por su *subjetivismo* y su *individualismo* extremos". *Op. cit.*, p. 88.

En 1956 Collins escribió que “Kierkegaard sufrió una fuerte influencia de Novalis, Hoffman y los Schlegel. Percibía en ellos una gran fuerza que podría servir para contrarrestar la influencia de Hegel e impedir que su época sucumbiera completamente a estas teorías”[16]. Es sabido que estos escritores románticos exaltaron los sentimientos. Por el contrario, Hegel fue el gran crítico del romanticismo. Por eso, en su dura crítica a ese movimiento consta una no menos severa censura del sentimiento[17].

En 1990 Larrañeta defendió que los autores más tenidos en cuenta en las obras de Søren Kierkegaard son, de los antiguos: obviamente Sócrates y Platón, y en menor medida Aristóteles; de los medievales: San Agustín[18]; de los modernos: Lutero y Hegel, y menos, Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Hamann, Jacobi, Fichte, K. Daub, Schleiermacher, F. C. Baur, A. Trendelenburg; de sus contemporáneos: los alemanes Lessing y Schelling, su maestro Martin Möller, el filósofo danés J. L Heiberg, los teólogos H. N. Clausen, A. P. Adler, N. F. S. Grundtwig[19]. En 1991 Han-

16. COLLINS, J., *Op. cit.,* p. 37.

17. “Es sospechoso y más que sospechoso atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada…, porque lo que hay de más en aquél respecto de éstos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario. Por la misma razón, es impropio, en la consideración científica de los sentimientos, buscar otra cosa que no sea su forma y su contenido… como pensado… A la consideración peculiar de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservados solamente los egoístas y malvados; puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal: su contenido es lo opuesto respecto de él”. HEGEL, J.G.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, III, *Filosofía del espíritu*, ed. de E., Ovejero y Maury, Madrid, 1918, pp. 167-168.

18. Sin embargo, la visión kierkegaardiana de Agustín de Hipona es negativa: “Agustín ha hecho un daño incalculable. Toda la doctrina cristiana por siglos y siglos se apoya en la suya, y él ha confundido el concepto de la fe. Agustín ha puesto en boga sin más aquella determinación pagana de la filosofía griega de la fe… Para los griegos la fe es un concepto que pertenece a la esfera de la intelectualidad… Desde el punto de vista cristiano la fe habita en lo existencial… La fe expresa una referencia de personalidad a personalidad. La personalidad no es una suma de tesis, ni tampoco una cosa inmediatamente accesible”. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 201. Y más adelante añade: “La confusión en el concepto de la fe viene sobre todo de los alejandrinos. Después lo ha confundido también San Agustín tomando directamente de Platón (en *La República*) la definición de su concepto de ‘fe’”. *Diario* (1853-55), vol. 12 (1982), p. 42.

19. LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, San Esteban, 1990, Introducción.

nay aludió a las lecturas de Kierkegaard sobre Hegel, Schelling, Feuerbach y Fichte[20].

En 1992 Ronald M. Green explicitó las líneas de influencia de Kant en Kierkegaard[21]. En el mismo año Torralba Roselló también escribió al respecto[22]. Green dijo explicitar ese influjo 'por primera vez', y eso debido a que los especialistas en el filósofo de Königsberg no han solido estudiar al pensador de Copenhague, y viceversa. Con todo, la vinculación entre ambos ya fue detectada por Friedman en 1882[23] y 1886[24]. Green expuso que aunque en algunas obras de Søren Kierkegaard "resuenan ideas y términos kantianos desde el principio al final, a pesar de las muchas referencias a grandes filósofos y a otros menores, Kant no es mencionado en el texto ni en las notas", pero el influjo de fondo, no de forma, es claro, hasta el punto de que, añade, "he tratado de mostrar que Kant es la mayor influencia en el pensamiento ético-religioso de Kierkegaard"[25]. Estas influencias kantianas se pueden resumir –según dicho autor– en las

20. HANNAY, A., *Kierkegaard*, London – Boston – Melbourne – Henley, Routledge & Kegan Paul, 1991, pp. 2-3 y 19-53.

21. Cfr. GREEN, R.M., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Dedt*, New York, State University of New York Press, 1992.

22. Torralba Roselló ha puesto de relieve la coincidencia entre la distinción kantiana entre ser y existencia y la ontología de Climacus, la afinidad de Kant y Kierkegaard en el rechazo a las pruebas de la existencia de Dios, a la par que la aceptación de dicha existencia por parte de ambos autores como de una certeza moral o religiosa. Cfr. TORRALBA ROSELLÓ, F., "Las raíces kantianas de la ontología de J. Climacus", *Studium*, 32/2 (1992), pp. 419-430.

23. En un primer trabajo Friedman, tras notar que el tema de la fe según Kierkegard es uno de los más estudiados en su tiempo, sostuvo que éste tiene su origen y estructura en Kant. Cfr. FRIEDMAN, R.Z., "Kierkegaard: first existentialist or last kantian?", *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 159-170.

24. En un segundo trabajo Friedman, tras notar que A. Wood sostiene que en el tema de la contraposición entre la fe y la razón Kant se anticipó a Kierkegaard, defiende que la distinción entre ambos en la concepción de la fe estriba en que, para el alemán, la fe es racional y lógica, mientras que para el danés es personal y subjetiva. Cfr. FRIEDMAN, R.Z., "Kant and Kierkegaard. The limits of reason and the cunning of faith", *International Journal for Philosophy of Religion*, 19 (1986), pp. 3-22.

25. Cfr. GREEN, R.M., *Op. cit*., 1992, pp. 207-8. Más adelante añade: "Kant is, in a sense, Kierkegaard's intellectual father (a pesar de que) Kierkegaard was able to obscure his own intellectual paternity". *Ibíd*., p. 217; "Can be no doubt that Kant played a major role in Kierkegaard's intellectual formation". *Ibíd*., p. 219.

siguientes: crítica a las pruebas para demostrar la existencia de Dios; rechazo de la ética felicitaria aristotélica; trascendencia y separación de la fe respecto de las ideas de la razón y de la ética; superioridad de la razón práctica sobre la teórica.

Con todo, hay algo –indica Green– en lo que Kierkegaard en modo alguno podía estar de acuerdo con Kant: en considerar ‘la religión dentro de los límites de la razón’, tesis, como las precedentes, indudablemente certera. Pero es precisamente la separación y superioridad de la fe respecto de la razón y la oscuridad de la fe, los temas más importantes para Søren Kierkegaard; y en ellos el danés siguió más a Lutero que a Kant, aunque, obviamente, estos dos estén en consonancia. Por tanto, se puede decir que la tesis de Ronald M. Green es correcta en la medida en que Kant debe su impronta al promotor del protestantismo. A su vez, cabe señalar –como ya se ha indicado–, que el Reformador protestante influyó tanto en Kierkegaard como Ockham en el fundador del protestantismo[26]. Pero de esto último los estudiosos se han hecho menos eco.

En 1993 Torralba Roselló afirmó las siguientes raíces del pensamiento de Kierkegaard: el texto que más le influyó –escribe– es uno del Catecismo de N. Balle (1791), inspirado a su vez en el *Pequeño Catecismo* de Lutero. “La lectura del catecismo de Balle –añadió– marcó decisivamente el pensamiento teológico de Kierkegaard”[27]. Agregó que “para Kierkegaard la dogmática debe llegar a comprender que no es posible comprender. Se lamenta, pues, del celo racionalista de Martensen, padre del hegelianismo en Dinamarca”[28]. Se nota que Søren Kierkegaard siguió el magisterio de Martensen en lo que se refiere a los tres escalones de cercanía a Dios: paganismo, judaísmo y cristianismo, pero rectifica sus tesis hegelianas. También le influyó la exégesis bíblica de H. N. Clausen, pero rechazó su interpretación hegeliana de la dogmática. Conoció asimismo la doctrina spinozista sobre Dios de Marheinke, pero se alejó de él porque Kierkegaard es más bíblico. Además, asistió a las lecciones de la

26. “Son numerosos los lugares en los que Lutero reconoce a Ockham como su maestro”. FERNÁNDEZ, S., “Gabriel Biel, Lutero y la justificación por la sola fe”, *Scripta Theologica*, 30/3 (1998), p. 891.

27. TORRALBA ROSELLÓ, F., *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard,* Barcelona, PPU, 1993, p. 278.

28. *Ibíd.*, pp. 288-9.

filosofía de la revelación de Schelling, pero su primera cercanía, por ser ambos antihegelianos, se transformó es hostilidad.

En 1995 Pizzuti insistió en el rol de Hegel, Aristóteles y del pietismo en Kierkegaard[29]. Por su parte, en la edición de la *Historia de la filosofía contemporánea* de 1966 de Verneaux se describe a Kierkegaard como el "Pascal protestante"[30]: lo primero, por la hegemonía de lo que el francés llamó 'corazón' sobre la razón; lo segundo, por el influjo luterano en Søren Kierkegaard. En cuanto a lo primero cabe preguntar si para el danés el corazón es distinto a la inteligencia y a la voluntad. Cabe responder que distingue esas tres dimensiones humanas, pues refiriéndose a Dios, en un discurso le pide a éste: "da pues a la razón la sabiduría necesaria para concebir al Uno, al corazón la rectitud necesaria para recibir la inteligencia, a la voluntad la pureza por la única voluntad del Uno"[31]. Kierkegaard conoció los escritos de Pascal porque alude a este pensador francés[32]. También conoció al respecto el pensamiento de San Agustín, aunque le reprocha su deuda y admiración por la filosofía griega. En cuanto a lo segundo, ya se ha aludido a que el influjo de Lutero en el danés es tan manifiesto como decisivo.

En 1977 Viallaneix sostuvo que Kierkegaard leyó a Bauer, socialista alemán, y a Feuerbach[33]; pero a distinción de ellos, que proclamaron –como Nietzsche– la muerte de Dios, Søren Kierkegaard buscó al Dios vivo mediante la fe. Esta autora también puso de manifiesto que el escritor religioso de Copenhague citó a Gregorio de Rimini[34], un antipelagia-

29. PIZZUTI, G.M., *Invito al pensiero di Sören Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1995, Cap. III, L'identità speculativa di Kierkegaard, Prolegomini. 1. Il rapporto di Kierkegaard con le fonti del suo pensiero, pp. 71-83.

30. VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1966, p. 44.

31. 'Un discours de circonstance', *Discours édifiants*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., vol. 13, p. 147.

32. Cfr. ADINOLFI, I., *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000; ALLEN, D., *Tree outsiders. Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, Cambridge, Cowley Publications, 1983; CLAIR, A., "Kierkegaard lecteur de Pascal", *Revue Philosophique de Louvain*, 78 (1980), pp. 507-531.

33. Cfr. VIALLANEIX, N., *Kierkegaard. El único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977, pp. 15-16. Cfr. también: ARBAUGH, G.E., "Kierkegaard et Feuerbach", *Kierkegaardiana*, 11 (1980), pp. 1-10; ELROD, J.W., "Feuerbach and Kierkegaard on the self", *Journal of Religión*, 56 (1976), pp. 348-365.

34. *Ibíd.*, p. 83.

no radical, y asimismo, que reprochó a Schleiermacher su concepción del cristianismo como un 'estado' ya dado, en el que falta el 'esfuerzo'; en una palabra, la 'aspiración'[35]. Es claro que Kierkegaard no admite un cristianismo (tampoco la existencia humana) sin esfuerzo, pero convendría añadir que en no pocos pasajes de su obra el esfuerzo dialéctico que manifiesta es crispado, hasta el punto de que cabe preguntar: ¿para qué tanto esfuerzo si con él no se logra la felicidad ni se sale de la melancolía?

En 2001 Mulhall indicó que, aparte de la impronta de Sócrates y Descartes, los orígenes del pensamiento de Kierkegaard son fundamentalmente bíblicos, pues lo radical en su doctrina es el pecado hereditario (original) y, consecuentemente, su concepción del cuerpo como víctima[36]. Con todo, cabe matizar que, más que a la Biblia, el peso que el pensador danés otorgó al pecado original responde a su concepción protestante. Recuérdese al respecto que mientras la tradición católica admite que al pecado original es debida una herida en la naturaleza humana, la doctrina protestante afirma la completa corrupción de dicha naturaleza. En consecuencia, la primera admite una inclinación al mal ('*fomes peccati*') que puede ser vencida con la ayuda divina a la lucha humana, mientras que la segunda afirma que el estado de mal es permanente e inevitable. En este punto –como veremos– Søren Kierkegaard secunda en buena medida la doctrina protestante.

En 2005 Binetti sostuvo que Kierkegaard tomó de Sócrates la temática humana; de Platón, la 'idea', y de Aristóteles, la *kínesis*[37]. De entre los tres –añade esta autora– a quien más siguió, tanto en el modo de vida como en el de pensar, fue, sin duda, al primero; y al que menos (Fabro opina lo inverso), al tercero. Sin embargo, a esta tesis conviene añadir que no todo lo socrático influyó por igual al danés, pues, por ejemplo, tuvo muy en cuenta la *ironía*, pero en modo alguno el *universal*. Esto puede deberse, tal vez, a que sus lecturas socráticas no fueron sólo a

35. *Ibíd.*, p. 89. Cfr. de Kierkegaard: *Diario* (1849-59), ed. cit., de C. Fabro, vol 6 (1981), pp. 79-80.

36. Cfr. MULHALL, S., *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 329-345 y 415-438.

37. Cfr. BINETTI, M.J., *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Kierkegaard*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 177, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, pp. 11-12.

través de Platón y Aristóteles, sino también a través de Jenofonte y Aristófanes. En cuanto al influjo del Estagirita en él, hay que sostener –frente a Fabro– que Søren Kierkegaard no es aristotélico de raíz, porque no centra la atención en el *acto* previo, sino en el despliegue de las *potencias*.

Por otra parte, en 2010 Rovira comparó la psicología de Kierkegaard con la de un autor precedente, William Blake (1757-1827)[38]. Ahora bien, es difícil encontrar precedentes (y aún consecuentes) respecto del nivel de penetración intuitiva de la psicología kierkegaardiana y, asimismo, hallar afinidades en la profundidad antropológica con que describe los diversos estados del espíritu. En este campo su finura es atípica. Por poner un obligado ejemplo de su misma centuria: si se compara su penetración con las descripciones psicológicas freudianas, salta a la vista la amplitud de recursos explicativos y la finura en la lucidez temática del primero.

Hasta aquí el repaso de algunos hitos destacados en el estudio de las fuentes de Søren Kierkegaard. A ellas cabe añadir lo que él mismo escribió de sí: "sé bastante bien todo lo que saben los espíritus cultivados de la China, la filosofía oriental, la filosofía griega, la filosofía moderna de Descartes a Hegel, la filosofía reciente en Alemania, de Kant a Fichte junior"[39]. En otro lugar, manifestó su conocimiento de algunos pensadores modernos –Hegel, Kant, Spinoza, y Descartes–[40]. Con todo, del pensador danés, más que sus influjos filosóficos, se notan sus lagunas en el conocimiento de la historia de la filosofía. En efecto, lo que en los escritos de Søren Kierkegaard se advierte es una tónica similar a la de los pensadores de la modernidad: un llamativo olvido del pensamiento griego culminar (prestó más atención a las obras menos relevantes de Aristóteles, –ej. *Retórica*–, pero no conoció a fondo sus claves filosóficas). Del medieval (salvo alguna digna excepción como la de Agustín de Hipona)

38. Cfr. ROVIRA, J., *Blake and Kierkegaard: Creation and anxiety*, London - New York, Continuum, 2010.

39. KIERKEGAARD, S., 'La dialectique de la communication éthico et ethico-religieuse', en *Oeuvres Complètes*, Paris, L'Orante, 1980, vol. 14, p. 379.

40. "Johannes filosofa con ayuda de los estudios filosóficos tradicionales. 1. Hegel. 2. Kant. 3. Spinoza. 4. Descartes". KIERKEGAARD, S., *Johanes Climacus, o de todo hay que dudar*, ed. cit., 'Apéndice', p. 140. Cfr. sobre el influjo de Spinoza en Kierkegaard: ANNE, Ch., "Kierkegaard lecteur de Spinoza et la question de l'eternité", *Studia Spinoziana*, 10 (1994), pp. 135-153.

lo ignora en buena medida, en especial, su época de esplendor: el siglo XIII. En efecto, de éste periodo se olvida de los grandes temas (el conocimiento natural divino, los trascendentales, los hábitos intelectuales, la doctrina del acto en su diversas vertientes…), y, en especial, de las relaciones entre *fe y razón* que surcaron todo el Medievo, dimensiones humanas que, lejos de oponerse, se ayudan mutuamente. Debido a este último olvido se comprende que Kierkegaard despreciase toda la dogmática.

2. FILIACIÓN

El modelo filosófico de la oposición entre fe y razón, que Kierkegaard tipifica en un personaje bíblico, Abraham[41], se encuentra en Ockham, padre del pensamiento moderno[42]. En 1977 Klocker estableció un paralelismo histórico entre Ockham y Kierkegaard digno de encomio, porque supuso la primera llamada de atención respecto de la afinidad entre ambos autores[43]. Por tanto, en este punto, el más relevante de Kierkegaard,

41. "Por la fe abandonó Abraham el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada. Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo llevaba su fe; si no hubiera procedido así, nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo". KIERKEGAARD, S., *Johanes Climacus, o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 71. "Pero Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo". *Ibid.*, p. 76. Más adelante Søren Kierkegaard confiesa que entiende bien la filosofía hegeliana, pero añade que "cuando doy en pensar en Abraham me siento anonadado". 'Problemata', en *Ibid.*, p. 92, y añade: "la filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe. La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma", *Ibid.*, p. 93. Kierkegaard reitera que Abraham "creyó en virtud del absurdo". Cfr. *Ibid.*, p. 96.

42. Al iniciador del nominalismo no le faltaron seguidores dentro de la filosofía de corte escolástico-nominalista: Juan de Buridán, Nicolás Oresmes, Biagio Pelacani de Parma, Alfonso Fernández de Madrigal (el Tostado), Gabriel Biel, Nicolás de Ámsterdam, Lutero, Melanchton, Suárez, Vázquez, Juan de Lugo, Francisco Murcia de la Llana, Juan Gabriele Boyvin… Pero también es claro que sin su propuesta no se entienden el racionalismo, el empirismo, la Ilustración y el idealismo.

43. Klocker indicó que así como Ockham supuso una negación de los precedentes intelectualismos y el inicio de un nuevo modo de hacer filosofía (lógica) y asimismo de entender la fe, también Kierkegaard supuso una ruptura con la filosofía de Hegel y una defensa de la subjetividad y,

éste guarda una llamativa afinidad con el *Venerabilis Inceptor* de la filosofía moderna. Si se pregunta por qué Søren Kierkegaard opone la *filosofía* a la *fe religiosa*, la respuesta no la encontramos, obviamente, en algunos de los personajes filosóficos más queridos por él, a saber, Sócrates[44], ni tampoco en algunas figuras veterotestamentarias (Abraham, Isaac o Job[45]) que tomó como modelos en su vida, sino en algunos autores modernos como el ya mencionado Lutero, al que, de ordinario, manifiesta una llamativa admiración[46] y, por contraste, Hegel, porque éste quiso engullir la teología en su filosofía.

asimismo, de la fe al margen de la razón. Con todo este autor marca más las distinciones entre ambos pensadores que sus semejanzas, sobre todo al indicar que "Kierkegaard view of faith is certainly more personal and more subjective than is that of his medieval counterpart. Perhaps where they differt most is in the way they relate reason and faith. Ockham would certainly accept the medieval theory that faith was a complement to reason… Kierkegaard is more interested in emphasaizing the radical difference between them". Cfr. KLOCKER, H.R., "From rationalism to faith. Ockham and Kierkegaard", *The Modern Schoolman*, 55 (1977-8), p. 70.

44. "Sócrates es y permanece para mí el único reformador que yo conozco". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 41. "Sócrates fue el único que supo mantenerse sobre el ápice en el que poder manifestar continuamente lo existencial, siempre el presente, sin tener ninguna doctrina, sin sistema o cosa similar, porque lo tenía en acto". *Ibíd.*, (1949), vol. 6, p. 13. Más adelante añadió: "Lutero es objeto de mi plena veneración: pero Lutero estaba bien lejos de ser un Sócrates. Cuando quiero hablar del hombre sin tanta hojarasca, digo: oh, de todos los hombres el más grande eres tú, Socrates, héroe y mártir de la intelectualidad; sólo tu comprendiste qué significa ser un reformador, te comprendiste a ti mismo en el ser, y así fuiste". *Ibíd.*, (1849-59), vol. 6, p. 144.

45. Chestov indicó que Kierkegaard abandonó a Hegel para refugiarse en Job y en Abraham. Cfr. su libro: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, cap. I. Por su parte, Derrida indica que Kierkegaard dejó a Hegel por Abraham. Cfr. "A quien dar (*saber no saber*)", en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 81-108.

Se puede sostener que lo que subyace en toda la antropología kierkegaardiana es una deficiente interpretación del *pecado original*, pues lo entiende como 'pecado de ciencia', pero en el sentido inverso al que lo comprendió Tomás de Aquino, pues la ciencia es, para Søren Kierkegaard, mala, mientras que, para el de Aquino, lo malo no es el hábito adquirido de ciencia, el cual permite conocer la realidad del mundo tal como es, sino la pretensión de que el mundo sea de otro modo a como es, con otro orden del que tiene, lo cual acarreó una pérdida de luz en dicho hábito.

46. "Con el Catolicismo ocurre como con la Tierra, sobrevino un Copérnico (Lutero), quien descubrió que Roma no es el centro alrededor del cual todo gira, sino un punto periférico". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1938), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 65. Ya antes había escrito que "el desarrollo lógico de la doctrina protestante de la Biblia es el elemento constitutivo de la Iglesia".

De Sócrates, Søren Kierkegaard aprendió a hacer de la filosofía *vida*, o también, a convertir el saber filosófico en una reflexión en torno a sí mismo, un saber sobre la propia existencia (siguiendo el adagio '*conócete a ti mismo*' del oráculo de Delfos)[47]. También tomó de él esto: "un principio socrático de gran importancia para el cristianismo es que la virtud no se puede enseñar, que no es una doctrina. Es un poder, un seguir, un existir, una transformación existencial"[48]. De Trendelenburg aprendió a volver a la filosofía griega oponiéndose a Hegel[49]. De él leyó en concreto su versión *De anima*. Pero téngase en cuenta que Friedrich Adolphus Trendelenburg no fue fiel al pensamiento del Estagirita en puntos capitales de esa temática.

Se ha indicado que Kierkegaard siguió a Lutero en la contraposición entre fe y razón. ¿Le rebatió algo? Sí, ciertas posiciones y, sobre todo, algunos modos de vivir, pero lo hizo siempre en sus papeles privados (sobre todo en su *Diario*[50]). Con todo, son más en número y ciertamente más relevantes los temas en los que de ordinario le siguió que aquellos otros que le reprochó. Sólo al final de su vida, en concreto el año anterior a su muerte (y asimismo en su *Diario*), Søren Kierkegaard desautorizó la

Diario (1835), ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 26. Y en la misma página recalca: "la Biblia contiene el cristianismo esencial".

47. Cfr. HOWLAND, J., *Kierkegaard and Socrates. A study in philosophy and faith*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; MOONEY, E.F., *On Soren Kierkeggard. Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*, Ashgate, Burlington, 2006, Part One: Kierkegaard: A Socrates in Christendom.

48. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 159. Más adelante añade: "tratar al cristianismo como ciencia es transformarlo en cualquier cosa del pasado, o sea, es exponer que eso no es más una cosa del presente". *Ibíd.*, (1854) vol. 11, p. 110.

49. "Ningún filósofo moderno ha influido tanto en mí como Trendelenburg". *Diario*, (1847-8), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 182. Cfr. también al respecto: COLLINS, J., *Op. cit.,* pp. 122-126.

50. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1844), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 158. En una de estas ocasiones escribe: "Lutero ha hecho en el fondo un daño incalculable no volviéndose mártir… Lutero con la última fase de su vida ha acreditado la mediocridad". *Ibíd.*, vol. 10, (1854), pp. 103-5. En otra añade: "¡Lutero, tienes una responsabilidad enorme! Porque, si observo la cosa de más cerca, veo siempre más claramente que tu has abatido al Papa… pero para poner sobre el trono al 'Público'". *Ibíd.*, p. 129. Y en otra: "Lutero ha causado una gran confusión… la mundaneidad, la política, el pandillaje". *Ibíd.*, vol. 11, p. 69.

doctrina cristiana del reformador protestante[51]. Pero tras esas fechas el danés sólo escribió 3 discursos religiosos, además de varios artículos de prensa. De modo que sus principales obras ya estaban publicadas y tal como se publicaron, sin rectificación alguna, quedaron para la posteridad. Además, lo que le recriminó a Lutero por esas fechas fue el dulcificar el cristianismo, no el mencionado antagonismo entre '*fides et ratio*', que siguió dando por bueno.

Por su parte, de Kant, Kierkegaard aceptó sin revisarla (además de su oposición luterana entre fe y razón) la rivalidad entre 'razón teórica' y 'razón práctica' y la defensa sin fundamentación la primacía de la segunda sobre la primera, planteamiento netamente opuesto al clásico. Søren Kierkegaard pensó asimismo que "para las cuestiones de Dios y de la inmortalidad del alma bastaba con las afirmaciones ciegas de la razón práctica"[52], es decir, tomarlas –al igual que Kant– como *postulados*.

Conviene insistir: Kierkegaard no objetó nada a Sócrates, y le admiró sinceramente en sus escritos[53]. A raíz de esta admiración se ha designado a Søren Kierkegaard como el 'Sócrates cristiano', aunque tam-

51. "El modo con el cual al fin y al cabo Lutero habla de la Ley y del Evangelio no es sin embargo la doctrina de Cristo". *Diario* (1854), ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 115. "Lutero considera en el fondo el cristianismo como optimismo". *Ibíd.*, p. 201. "Lutero es exáctamente lo contrario de un 'apóstol'. El apóstol expone el cristianismo en interés de Dios, viene con la autoridad de Dios y con su interés. Lutero expone el cristianismo en interés de los hombres". *Ibíd.*, (1864-55), vol. 11 (1982) p. 266.

52. GONZÁLEZ CAMINERO, N., "Panorama existencialista", *Pensamiento*, 4 (1948), p. 398.

53. "En un sentido formal puedo llamar perfectamente a Sócrates mi maestro, mientras que sólo he creído, y sólo creo, en Uno: Nuestro Señor Jesucristo". KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 55. "Sócrates es y será para mí el único reformador que reconozco. Los otros, en mi opinión, pueden haber estado entusiasmados y bien intencionados, pero al mismo tiempo eran notablemente limitados". *Diario* (1847-8), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 192. "¡Oh, Sócrates! ¡Tú has permanecido como el único pensador en el campo puramente humano!". *Ibid.*, (1854), p. 426. Cfr. también: KRENTZ, A. A., "The socratic-Dialectical Antropology of Søren Kierkegaard's *Postscript*", en *Antropology and Authority*, Houe, P., - Marino, G.D., - Rossel, S.H., (eds.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 17-26. También se ha escrito al respecto que "Kierkegaard a retrouvé chez Socrate cette dimensión existentielle qui au-delà 'des systèmes philosophiques' consacre tout philosophe authentique: le pouvoir de s'entretenir avec soi-même". PENZOPOULOU-VALALAS, Th., "Kierkegaard et Socrate ou Socrate vu par Kierkegaard", *Études Philosophiques*, 2 (1979), p. 162.

bién se ha puesto en duda que esta denominación sea pertinente[54]. De Lutero le asombró su doctrina, salvo algunos puntos como la predestinación[55], la libertad esclava, etc. Admiró también algunas facetas de su vida; pero le objetó, entre otras cosas[56], su refugiarse –como hiciera previamente Ockham– bajo el poder político. Por oposición a Hegel, Kierkegaard afirmó la hegemonía de la fe respecto del saber filosófico. Tal vez éste sea el motivo por el que en sus obras seudónimas no se considerase filósofo[57]. Por lo demás, entre sus méritos, algún pensador reciente destaca su finura psicológica[58], y no es claro que el danés recibiese influ-

54. Cfr. VIALLANEIX, N., "Kierkegaard Socrate Chrétien?", en AA.VV., *Kierkegaard oggi*, A. Cortese (ed.), Milano, Vita e Pensiero, 1986, pp. 44-57.

55. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1834), ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 9.

56. Por ejemplo, en el tema del amor: "El final del sermón de Lutero (sobre el cap. XIII de la 1ª *Ep. a los Corintios*) donde se afirma que la fe es más elevada que el amor, es sofístico. Lutero pretende siempre explicar al amor como simple amor al prójimo, casi como si no existiera también la obligación de amar a Dios. Lutero, en suma, ha sustituido el amor a Dios, con la fe, y llama luego al amor, amor al prójimo". *Diario* (1849), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 273. Le critica asimismo su matrimonio. Cfr. *Ibíd*., p. 416.

57. En el *Prólogo* de una de sus obras más conocidas repite dos veces: "el autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo". KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., pp. 56-57. En el segundo volumen de *O lo uno o lo otro* se lee: "tu sabes que nunca me he hecho pasar por un filósofo". Ed. cit., p. 159. Y en otro lugar añade: "no soy ni dialéctico, ni filósofo, pero honro a la ciencia según mis débiles alcances". *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 98. Una matización al respecto dice así: "Si puedo atribuirme la aptitud de considerar algo de modo filosófico, se lo debo a esa impresión de la infancia. Mi incondicional respeto por la *regla*". *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* II, ed. cit., p. 241. Hannay ha escrito al respecto el artículo: "Why Should Anyone Call Kierkegaard a Philosoper", AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappelørn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 238-253.

58. "El mérito de Kierkegaard se concentra en varios puntos de los que aquí destacaré uno: es quien mejor expresa la dimensión psicológica de la crisis del hegelianismo". POLO, L., 'Kierkegaard, crítico de Hegel: la dialéctica como tedio y desesperación', en *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 108. Cfr. del mismo autor: 'La hermenéutica de la sospecha. Søren Kierkegaard', en *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, cap. 2. Cfr. asimismo sobre temas psicológicos kierkegaardianos: ADINOLFI, I., "L'esperto dell'anima". Centralità della psicología nell'opera di Kierkegaard", en *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 7-20; EVANS, C.S., *Søren Kierkeggard's Christian Psychology*, Vancouver, British Columbia, 1990; FERGUSON, H., *Melancholy and the critique of modernity. Søren Kierkeggard's religious psychology*, London-New York, Routledge, 1995.

jo alguno en este punto, porque su método psicológico es propio, ya que él mismo fue a la vez paciente y médico de sí mismo[59].

Si se pregunta cuál de las precedentes figuras históricas dejó más poso en el pensamiento de Kierkegaard, a mi juicio hay que responder que fue el padre de la Reforma protestante, porque el tema principal en la vida y obra de Søren Kierkegaard es la *fe*, entendida no sólo de modo *fiducial*, es decir, al margen de la razón, sino en neta la oposición con ella. En efecto, la radical antítesis que trazó entre ésta y la filosofía no se encuentra ni en Sócrates ni en la *Biblia*: en el primero, porque lo más alto de su conocer humano lo atribuye a la inspiración del *dáimon*; en la *Sagrada Escritura*, porque tanto en los relatos del *Antiguo* como del *Nuevo Testamento*, se da –como advirtió la Patrística– una mutua refluencia entre el '*crede ut intelligas*' y el '*intellige ut credas*'. En efecto, la fe sobrenatural es, ante todo, *luz*, no oscuridad, y su fruto, no puede ser de ninguna manera –como escribe Søren Kierkegaard de Abraham– la perdida de la *alegría* de por vida[60], sino el gozo y la paz. Por tanto, hay que cuestionar el tipo de fe que defendió Kierkegaard, porque si la fe está abierta a la felicidad, ésta no fue compañera de viaje en la vida del pensador danés[61].

Téngase presente a lo largo de la lectura de los escritos kierkegaardianos que, aunque Søren Kierkegaard diga admirar a Sócrates, no le siguió en puntos centrales, como son, por ejemplo, su mencionada concepción del *universal*, de la *virtud*, la defensa de la *capacidad intelectual* humana, la apertura *natural* de conocimiento natural humano a Dios, etc., sino que le siguió en otros temas por él elegidos, como fue, por ejemplo, el de la *ironía*. Por tanto, se nota a las claras que esta reducción temática depende de una voluntaria selección, a la par que refleja un *background*

59. "The nerve in Kierkegaard psychological methodology is… *autopsy*… Kierkegaard is patient and physician, the object *and* the subject of the investigation at the same time… Kierkegaard psychology is based upon self-analyses". NORDENTOFF, K., *Kierkegaard's psychology*, Pittsburg, Duquesne University Press, 1972, pp. 1-3.

60. "Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría". KIERKEGAARD, S., 'Panegírico de Abraham', *Temor y temblor*, ed. cit., p. 64.

61. Cfr. BERTMAN, M.A., "How a clever theologian finds unhappines", *Synthesis Philosophica*, 4/7 (1989), pp. 91-98.

luterano. Por poner otro ejemplo: si, según Lutero, la naturaleza humana está completamente corrompida (debido al *pecado original*), carecen de sentido las *virtudes* y los *hábitos* intelectuales adquiridos, pues éstos son la perfección *natural* con que cada persona dota a sus potencias espirituales: voluntad e inteligencia, respectivamente. Kierkegaard alude y acepta las virtudes naturales, aunque su tendencia a sustituirlas por las sobrenaturales es acusada[62]. Sin embargo, las sobrenaturales no se suelen edificar sobre la ausencia de las naturales. Por otra parte, Søren Kierkegaard desconoce por completo la índole de los hábitos noéticos.

Otro tanto cabe indicar respecto de la selección kierkegaardiana de textos de las *Sagradas Escrituras* y su consecuente hermenéutica. No se trata sólo de que, como afirma J. Pons, sus conceptos bíblicos sean irreductibles a usos filosóficos[63], sino también de que los pasajes que comenta responden a una previa elección, pasando por alto otros cuya omisión no es de recibo: por ejemplo, el pasaje de la epístola de San Pablo a los Romanos en el que se defiende de modo palmario que la razón humana puede acceder *naturalmente* a Dios nunca fue tenido en cuenta por Kierkegaard[64]. Prescindió del conocimiento natural de Dios por abandonarse en la fe del absurdo.

62. Victor Eremita escribe: "su acción interior (la del místico) no consiste, pues, en la adquisición de virtudes personales, sino en el desarrollo de las virtudes religiosas o contemplativas". *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, II, ed. cit., p. 218. Anti-Climacus afirma: "lo contrario del pecado no es la virtud… No, lo contrario del pecado es la fe". *La enfermedad mortal*, publicado bajo el título *Tratado de la desesperación*, ed. de J.E., Holstein, Barcelona, ed. Edicomunicación, 1994, p. 99.

63. "In my analysis of the biblical quotations, I have attempted to show that the presence of the Bible in *Philosophical Fragments* and in other pseudonymous works cannot be ignored nor reduced to dogmatic iusses or abstract philosophical ideas". PONS, J., *Stealing a Gift: Kierkegaard's Seudonyms and the Bible*, New York, Fordam University Press, 2004, p. 145.

64. Kierkegaard tampoco tuvo en cuenta –como se ha adelantado– los múltiples relatos de los *Evangelios* en los que se ve clara la institución de los sacramentos y su forma de vivirlos; aquéllos otros versículos neotestamentarios en que es neto el primado de Pedro; los referentes a la unidad de la Iglesia; la entrega del poder de 'atar y desatar' por parte de Cristo a los Apóstoles. Este punto lo advirtió Mesnard: "Toutes les erreurs se retrouvent dans les raports de Kierkegaard avec l'Église. Il ne connaît pas assez le Christ pour comprendere l'admirable doctrine du corps mystique, d'ailleurs peu répandue à son époque". MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesme, 1948, p. 459. Además, Kierkegaard interpretó los sacramentos a su libre entender; prescindió de la doctrina y autoridad de la jerarquía católica e incluso rompió con la iglesia oficial

Para Kierkegaard, *pensar* significa –según el modelo hegeliano– engullir la fe en la razón, a la par que *creer* supone –según la mentalidad luterana– dejar atrás, prescindir del pensar por insuficiente, y abandonarse ciegamente en el impenetrable decreto divino. Esta es la clave de su alternativa (*aut*, *aut*), en la que se 'decide' al margen de la razón e injustificadamente (*elegir* es un acto propio de la voluntad) por uno de los dos miembros de la alternativa repudiando el otro. Si Kierkegaard quiso ser un 'escritor religioso' (*religieus Forfatter*), no un filósofo, ni siquiera un 'pensador' religioso, hay que indicar que esta *decisión* no es cognoscitiva, sino *voluntaria* y, por lo mismo, en este sentido su propuesta se puede encuadrar dentro de los *voluntarismos* que inician su andadura en la filosofía contemporánea por oposición al racionalismo hegeliano a ultranza (*panlogismo*), con el que culmina la filosofía moderna.

Por otra parte, Kierkegaard afirmó que el comienzo de la filosofía clásica es la *admiración*[65]. Frente a esta tesis pone en boca de Juan Clímaco que "el comienzo de la filosofía moderna tenía que ser un comienzo esencial para la filosofía"[66], el cual radica –dice– en la *duda*.

protestante danesa (aunque esto último, como se ha venido diciendo, le dedicó muchos escritos justificativos); consideró también, frente al Magisterio católico, el tema de las indulgencias (como su predecesor en la fundación de la Reforma) como un error infantil… Se puede considerar que en todo ello actuase de buena fe, pero estas confusiones teológicas no son irrelevantes o de segunda categoría, sino centrales, y no sólo teóricamente, sino también en la práctica, por las permanentes consecuencias vitales negativas que comportan.

65. "Constituye un punto de partida positivo para la filosofía el de Aristóteles cuando dice que la filosofía comienza con el asombro, y no como en nuestros tiempos con la duda". KIERKEGAARD, S., *Diario,* (1841-2), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 88. "Descartes enseña que el estupor (*admiratio*) es la única pasión del alma que no tiene ningún contrario. Por eso se ve qué exacto es hacer comenzar la filosofía con ella". *Diario* (1840-42), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 109. "Lo que mueve a comenzar será por tanto aún la admiración, como en la antigüedad para los griegos". *Ibíd.*, (1846), vol. 3 (1980), p. 174. Pero a esta admiración, que es intelectual, Søren Kierkegaard añade la decisión, que es voluntaria: "Lo que empuja a comenzar es la 'admiración'. Eso por lo que se comienza es la 'decisión'". *Ibíd.*, (1846), vol. 3 (1980), p. 175.

66. KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, Pars Prima, ed. cit., p. 50. El enunciado *De omnibus dubitandum est*, que escuchó a los demás, escribe Søren Kierkegaard sobre el protagonista de esta obra, "iba a desempeñar un papel decisivo en su vida". *Ibíd.,* 48, pues "este enunciado se convirtió en un cometido para su pensamiento". *Ibíd.*, p. 49; "trató entonces de tomar conciencia de la relación entre aquel enunciado y la filosofía". *Ibíd.*, p. 49. Y entonces, "dio comienzo a sus operaciones y confrontó enseguida las tres afirmaciones principales que había oído respecto a la relación del enunciado con la filosofía. Estos tres enunciados rezan así: 1)

Nótese que en una obra previa firmada con su nombre propio, *El concepto de ironía*, Kierkegaard afirmó que 'la filosofía comienza con la duda', y que en el título de su obra seudónima *Johanes Climacus* se lee '*de todo hay que dudar*'. Ambas tesis son afines, pero las obras son de sesgo distinto (una seudónima y otra no). Además, por la misma fecha, había escrito en su *Diario*: "constituye un punto de partida positivo para la filosofía el de Aristóteles cuando dice que la filosofía comienza con el asombro, y no como en nuestros tiempos con la duda"[67], tesis contraria a la que ofrece en las precedentes. ¿A qué carta quedarse? Si se debe prestar fe a las propias declaraciones de Søren Kierkegaard ante la vida, es mejor fiarse de su *Diario*. Pero en él escribió: "creo tener el coraje de dudar de todo y de luchar contra todo, pero no de reconocer, de tener, de poseer cosa alguna"[68]. Esta era su actitud *personal*. Ahora bien, ¿cuál fue su *pensamiento* respecto del comienzo de la filosofía? También en su *Diario* se lee: "el método de comenzar por la duda para fundar la filosofía, parece tan apropiado para el objeto como pretender que los soldados estén rectos, obligándolos a estar curvados"[69].

Que la duda (motor de la filosofía cartesiana) no es cognoscitiva es manifiesto, pues no es ninguna operación noética –como el mismo Kierkegaard notó[70]–, sino *voluntaria*[71]. Repárese que centrar la atención en la

La filosofía comienza con la duda; 2) Uno tiene que haber dudado para llegar a filosofar; 3) La filosofía moderna comienza con la duda". *Ibíd*., p. 56. A lo que añade: "insistía en la idea de que la filosofía moderna había comenzado en virtud de una consecuencia necesaria. Concluyó entonces que el comienzo de la filosofía moderna tenía que ser un comienzo esencial para la filosofía". *Ibíd*., p. 59. "El saber del individuo no dejaba de seguir siendo mero saber sobre sí mismo". *Ibíd*., p. 63. Si dudar es filosofar, son compatibles los tres postulados.

67. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1841-2), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 88.

68. *Diario* (1840-42), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 55.

69. *Diario* (1840-42), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 91.

70. "¿Es dudar un acto de conocimiento?". KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 126; "Qué es dudar, una determinación de la voluntad o más bien una necesidad del conocimiento". *Ibid*., p. 128. "La duda no puede detenerse nunca en sí misma. En la autorreflexión, el conocimiento es inducido a error, no puede detenerse por sí mismo; debe intervenir la voluntad". *Ibid*., p. 133. "Él entendía que en la duda debía haber un acto de la voluntad; pues de lo contrario, dudar llegaría a ser idéntico a estar en la incertidumbre". *Ibid*., p. 134. "Para dudar hay que querer; para detenerse, el momento volitivo debe ser dejado aparte". *Ibid*., p. 135. "¿Es un acto de conocimiento? *Ibid*., p. 138. "¿Es un acto de voluntad?" *Ibid*., 139. "Seguir dudando era una tarea vital a pesar de toda la persuasión del conocimiento". *Ibid*., p. 139.

duda equivale a descubrir la actividad de la *voluntad*, y no de ésta en general, sino de la propia. Pero como la voluntad no se puede entender desligada del *yo*, el tema clave de la filosofía así iniciada no puede ser sino la *subjetividad*. Suele decirse que la filosofía moderna, por contraposición a la clásica, es *subjetivista*, es decir, que su tema no es la realidad extramental, sino la realidad del *sujeto*. En esto Kierkegaard es netamente moderno[72], y lo es hasta tal punto que su pensamiento está enteramente centrado en la *existencia humana*. Por eso se le considera el padre del *existencialismo*, aunque esto ha sido cuestionado por quienes consideran que este movimiento es propio del siglo XX[73]. La distinción que éstos ven entre el existencialismo kierkegaardiano y el reciente reside en la cadencia absurda del segundo. Sin embargo el que Kierkegaard no se caracteriza precisamente por la superabundancia de luz arrojada sobre el sentido vital, sino más bien por el claroscuro. De modo que se pueden poner en correlación ambos existencialismos según el refrán que menta: 'quien siembra vientos cosecha tempestades'. En este mismo sentido cabe decir que no es de extrañar que la 'filosofía' kierkegaardiana deviniese *autobiográfica*, o como puso en boca de Climacus: "el saber del individuo no dejaba de seguir siendo mero saber sobre sí mismo"[74].

Lo que precede también explica la oposición de Kierkegaard a la filosofía hegeliana, pues ésta defiende que la contemplación de la verdad completa se alcanza a conocer en *presente*, absorbiendo necesariamente

71. Cfr. L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., p. 1996. Uno de los mejores estudios sobre la 'verdad' según Kierkegaard lo ofrece Rafael Larrañeta en la primera de las dos partes de su libro *La interioridad apasionada*. Este autor afirma que la *duda* es el punto de partida de la filosofía kierkegaardiana y que el paso de la duda al sujeto es muy hacedero. No repara, sin embargo, en que la duda es voluntaria y que, en consecuencia, lo que subyace en ese método es un *voluntarismo* de fondo. Tampoco advierte que en que la artificial oposición entre lo empírico e ideal tiene como raíz a la filosofía ockhamista y como polos opuestos al *racionalismo* y *empirismo*. Cfr. asimismo sobre el tema de la duda: IZZI, J., "The place of doubt in Kierkegaard", *Analecta Husserliana*, 51 (1997), pp. 227-237; "Kierkegaard's doubt", *Phenomenologycal Inquiry*, 18 (1994), pp. 24-35.

72. Para Peñalver Gómez, Kierkegaard es moderno a pesar de su "crítica a la Modernidad, de la reconciliación hegeliana de la Especulación, la Religión y el Estado… La más obvia es su modernidad estética y literaria". *Op. cit.*, p. 117.

73. Cfr. O'HARA, S., - STELLA, G., *Kierkegaard alla portata di tutti. Un primo paso per comprendere Kierkegaard*, Roma, Armando editore, 2007, p. 23.

74. KIERKEGAARD, S., *Johanes Climacus, o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 63.

el pasado en el presente. Por el contrario, en la vida del sujeto, pese al influjo del pasado y la inmediatez del *instante*[75], lo que más pesa sobre la existencia del individuo es el *futuro*, tanto histórico como posthistórico. Y ambos, lejos de estar determinados, son el aliento de la libertad humana, libertad que Søren Kierkegaard vincula a la *voluntad*[76]. En consecuencia con esto, el pensador danés tuvo que relativizar el protagonismo del pensamiento. En este punto se aprecia de nuevo que, más que moderno, Kierkegaard es, filosóficamente hablando, *contemporáneo*, (si se traza con la figura de Hegel la separación entre lo moderno y lo contemporáneo, entre la cúspide del racionalismo y la radicalización del voluntarismo).

Pero, sin duda alguna, lo que más influyó en el pensamiento y escritos de Søren Kierkegaard fue el *cristianismo*, interpretado desde el punto de mira protestante (*sola scriptura*[77] y *sola fides*[78]), entendido y vivido extremosamente en su caso, pues frente a las 95 tesis de Lutero, Søren Kierkegaard decía tener sólo una, aunque reiterativa: 'el cristianismo no se ha realizado'[79], es decir: "toda la desgracia y la confusión de los tiem-

75. Para Jolivet el *instante* es la noción kierkegaardiana capital: "La idea de instante desempeña un papel tan importante en el pensamiento de Kierkegaard que podría sin dificultad ordenarse toda su doctrina en torno a esta noción capital. Es, en efecto, por relación a ella que pueden definirse a la vez la existencia y sus estadios, con las diferentes categorías que éstos implican: inmediatez y repetición, conversión y elección, decisión y riesgo, pecado y angustia, fe y contemporaneidad, absoluto y trascendencia". *El existencialismo de Kierkegaard*, Madrid, Espasa Calpe, 1952, p. 71. A este autor le parece así porque "el acto de existir es a tal punto independiente de la temporalidad, y aun a tal punto exclusivo, en cierto sentido, de ésta que sólo puede concebirse en y por el instante". *Ibíd.*, p. 74. Cfr. asimismo: COLETTE, J., "L'instant chez Kierkegaard et après", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 55-67.

76. "La libertad (acto de voluntad)". KIERKEGAARD, S., *Johanes Climacus, o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 142.

77. "La Sagrada Escritura es el indicador del camino. Cristo es el camino". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 23. Wahl afirma al respecto: "Pour souvenir tout son édifice, Kierkegaard ne fair finalement appel qu'à l'obeissance absolue et au respect des textes sacrés". WAHL, J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1949, p. 434.

78. "On peut en dire autant de la pensée de Kierkegaard, prise dans son ensemble; elle est méditation sur la croyance". *Ibíd.*, p. 289.

79. A lo largo de la lectura del *Diario* de Søren Kierkegaard el lector puede encontrar las siguientes radicales expresiones: 'el cristianismo no existe'; 'la cristiandad es una asociación de no cristianos'; 'la sociedad cristiana es una falsificación del cristianismo'; 'el cristianismo ha sido abolido en la cristiandad'; 'la cristiandad ha devenido el orden establecido'; 'el único cristianismo

pos modernos se puede expresar con una sola frase: 'el cristianismo se ha tomado en vano"[80]. ¿Cuál fue, según él, la causa de esta laguna existen-

que hay en la cristiandad se reduce en el fondo a judaísmo… porque un cristianismo pensado en tranquilidad (como un orden establecido) es judaísmo'; 'el cristianismo está esencialmente abolido'; 'el cristianismo es una imposibilidad en los Estados'; 'una babilonia: he aquí la cristiandad actual', 'el cristianismo está en sustancia abolido'; '¿por qué ya no encontramos persecuciones? Porque ya no existe el cristianismo'; 'la desgracia de la cristiandad es el haber reducido el cristianismo a una pura doctrina'; 'se ha llegado a ser cristiano sin cristianismo'; 'a lo que tiende de continuo el arte de la cristiandad es a abolir la 'imitación''; 'la cristiandad ha abandonado el cristianismo'; 'que el cristianismo no existe puede ser demostrado del hecho existencial que nadie cree al 'singular' y a sus acciones intensivas'; 'mi pensamiento es que el cristianismo ya no existe'; ''lo humano y lo cristiano se identifican perfectamente': he aquí la tesis, la palabra de orden de nuestros tiempos. Pero esa es la exacta expresión de que el cristianismo se ha abolido'; 'la predicación oficial del cristianismo en la cristiandad es sofística'; 'la generación presente no puede soportar el cristianismo. Los hombres de hoy pueden ser llamados los sepultureros del cristianismo, en cuanto que lo llevan a la tumba'; 'el cristianismo ya no existe, todo es cháchara; tampoco hay paganismo, porque se acicala de cistianismo'; 'el cristianismo hoy no es más que mitología y poesía'; 'el cristianismo oficial es sofística… y la predicación oficial es epicureismo'; 'el cristianismo se ha degradado hasta volverse la 'religión del Estado'; 'el cristianismo no sólo no existe, sino que hemos llegado al punto en el que el cristianismo del *Nuevo Testamento* es propiamente eso contra lo que nosotros estamos en guardia como la cosa más impía y abominable'; 'el cristianismo para la ortodoxia actual, esto es, para la protestante, es mitología y poesía'; '¿qué es la cristiandad? ¿Qué otra cosa es sino el tener una buena intención humana… como en el caso de Pedro? Por tanto, la cristiandad es 'una invención de Satanás''; 'eso que se llama ahora cristianismo, verdaderamente no es otra cosa que un burlarse de Dios'; 'en la cristiandad el cristianismo que es espíritu, se ha transformado en una brutalidad, en una bestialidad'; 'la cristiandad es la apostasía del cristianismo': 'el cristianismo es la invención de Satanás'; 'la cristiandad, cuando se la observa con más diligencia, muestra una tal desmoralización que todas las otras religiones presentan frente a ella una condición mejor'; 'la cristiandad es una lucha entre Dios y el hombre mucho más seria que cualquier lucha del paganismo con Dios'; 'la cristiandad es una conspiración contra el cristianismo del *Nuevo Testamento*'; 'el cristianismo no existe de hecho, al menos no en la 'cristiandad''; 'el cristianismo oficial (el de la cristiandad) es sin más un *engaño*, un tomar a Dios a burla'; 'el cristianismo oficial (el de la cristiandad) es cristianismo de sociedad; el cristianismo del *Nuevo Testamento* es antisocial'; 'el cristianismo de la cristiandad no sólo diluye y agua el cristianismo, sino que lo falsifica en su principio'; 'según el *Nuevo Testamento*, el cristianismo es inquietud… De modo inverso, en la cristiandad se presenta el cristianismo como calmante'; 'la cristiandad es una enfermedad'. Cfr. sobre este tema especialmente el vol. 12 (en la ed. de C. Fabro) del *Diario* de Kierkegaard.

80. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. cit., de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 105. Escribía al respecto Delacroix: "no conozco contra el cristianismo oficial un ataque más violento, más cerrado, una sátira más precisa y sangrienta, que la de este cristiano convencido". "Estudio crítico

cial de la religión revelada? "La mentira es la esencia de la desmoralización de la cristiandad"[81]. ¿Qué la faltaba al cristianismo de su época? Según Kierkegaard, la radicalidad luterana[82], o por mejor decir, la que predicó Lutero sin ser tampoco bastante coherente en la práctica con esa doctrina.

¿Por qué pensaba Søren Kierkegaard de ese modo? Porque "en nuestros tiempos 'cristianos', –decía él– el cristianismo está por volverse paganismo"[83], lo que significa que era acomodaticio a las costumbres mundanas, es decir, flojo y adulcorado, en vez de ser decididamente luchador y sufriente. Es de temer que, de haber vivido en la actualidad, sus palabras no hubiesen sido tan 'blandas', porque la debilidad cristiana ha sido prácticamente ahogada en occidente por el paganismo. Por su parte, su reducción del cristianismo al libro inspirado interpretado severa y particularmente[84] implica en buena medida prescindir de la tradición cristiana. De modo que, debido a este capital sesgo, y aunque Kierkegaard conociese en cierto modo el legado de algunos Padres, más que un pensador clásico, estaba más inclinado a tener un perfil moderno, y no sólo en filosofía, sino también en lo que a la teología se refiere. En definitiva, su hermenéutica bíblica no es clásica, ni tampoco enteramente ortodoxa, a pesar de que sus comentarios a algunos pasajes sean muy certeros.

sobre Kierkegaard", en A.A. Vassend (ed.) *Prosas de Søren Kierkegaard*, ed. cit., p. 94. Con todo, ya se ha indicado que Søren Kierkegaard, más que cristiano, se consideraba como alguien que luchaba por serlo. Cfr. respecto de la crítica social de Kierkeggard: WESTPHAL, M., *Kierkegaard's Critique of reason and Society*, Pennsylvania, Pensylvania State University Press, 1991.

81. *Diario* (1854), ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 105.

82. "La desgracia de la cristiandad es sin duda haber quitado a la doctrina de Lutero sobre la fe el momento dialéctico, de manera que se ha vuelto un pretexto para un mero paganismo y epicureismo". *Diario* (1849), ed. cit., de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 189.

83. *Diario* (1838), ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 132.

84. Gardiner ha puesto de relieve la severidad de la visión cristiana de Søren Kierkeggard frente a la hipocresía de muchos cristianos. Cfr. su trabajo: *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1988. Cfr. asimismo: NARDI, L., *Kierkegaard e il cristianesimo tragico*, Roma, Ed. Cremonese, 1976; VALVERDE, J. M., "Kierkegaard: la dificultad del cristianismo", *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Fraijó, M (ed.), Madrid, Trotta, 1994.

3. ENCUADRAMIENTO

Las tesis sostenidas en el epígrafe precedente permiten notar que el pensamiento de Kierkegaard guarda más similitud con un tipo de filosofía moderna: el *voluntarismo* (Ockham, Descartes, Kant…), a la par que se opone otro tipo de pensamiento moderno: el *racionalismo* (Spinoza, Leibniz, Hegel…). Se advierte también que, como voluntarismo y racionalismo son las dos caras de la moneda filosófica moderna, que es opuesta a la del *realismo* clásico[85], la doctrina de Kierkegaard no se puede llamar, sin más, realista. Pero de esto nos ocuparemos más detenidamente en el primer capítulo de la IIIª Parte.

Es cierto que Søren Kierkegaard se ocupó fundamentalmente del *sujeto*, y que éste constituye la realidad más noble. En este sentido, cabría pensar que su pensamiento es de corte realista, incluso con un realismo más acusado que el de algunos filósofos clásicos griegos y medievales, que dejaron en sus obras al sujeto como supuesto, es decir, sin incidir noéticamente en él. Sabido es que en esta línea Fabro pretendió compatibilizar el pensamiento existencial kierkegaardiano con el realismo tomista. Sin embargo, esa vinculación es, a mi modo de ver, problemática, porque Kierkegaard atendió este tema con un *método* netamente moderno. Repárese en que el realismo no se distingue del nominalismo y del idealismo por los temas estudiados (por ejemplo, Dios, mundo y hombre), porque estos asuntos están tratados o al menos aludidos por todos ellos, sino por el *método* noético empleado para conocerlos y sus consecuentes pareceres respecto de la superior o inferior capacidad del conocer humano en orden a alcanzar dichos temas. En este sentido, o sea, teniendo en cuenta la *teoría del conocimiento*, el pensamiento de Søren Kierkegaard no es del tenor del realismo clásico, sino –como se verá– deudor de la dicotomía ockhamista[86].

85. Cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001.

86. Cfr. al respecto mis trabajos: "La crítica poliana a las nociones centrales de la filosofía ockhamista", *Studia Poliana*, 9 (2007), 155-190; "Ockham y los racionalismos", *Contrastes*, XIII/1-2, (2008), pp. 239-252; "La sombra de Ockham es alargada. La afinidad ockhamista en los voluntarismos filosóficos modernos", *Estudios Franciscanos*, 111 (2010), pp. 119-142; "Ockham y la filosofía analítica", *Observaciones Filosóficas*, nº 6, 2008. www.observacionesfilosoficas.net.

En suma, en sentido estricto Kierkegaard no es un pensador realista. Es verdad que Kierkegaard rechazó la *duda* como método filosófico. Frente al precedente comienzo, atendió a la propuesta hegeliana que habla de tres comienzos: "el comienzo *absoluto* es el concepto…; el comienzo *objetivo* es el concepto del ser completamente indeterminado...; el comienzo *subjetivo* es la actividad de la conciencia"[87], y se inclinó por el tercero: el *subjetivo*. Pero éste lo asimiló a la *duda*[88]. Ante esta perplejidad, Juan Clímaco prescindió de la duda y "se despidió entonces para siempre de los filósofos… Así pues, siguió el método que acostumbraba, a saber, hacerlo todo lo más simple posible"[89]. ¿En qué radica esa 'simplicidad' para Søren Kierkegaard? En abandonar la filosofía y dar el *salto* a la 'sola fe'. Ahora bien, ¿es esta actitud clásica o moderna; realista o fideísta? Despedirse de la filosofía equivale para Kierkegaard a refugiarse en la 'sola fe' (cristiana), pero concibiéndola al margen y opuesta a la luz de la razón, de modo similar a como actuó tres siglos antes Lutero, y seis Ockham. Que esta escisión y oposición –que no es correcta– es netamente moderna es patente. Por eso, desde esta clave, hay que sostener que Kierkegaard no es un pensador clásico.

Escribió asimismo que "la posibilidad de la duda reside en la conciencia"[90], no en la realidad. Ahora bien, la condición de posibilidad de la duda no es la razón, sino la *voluntad*, y por encima de ella, el *sujeto*, pues la duda no procede de la realidad externa, ya que –como él mismo Søren Kierkegaard advirtió– "en la mera realidad no hay ninguna posibilidad de duda"[91]. Notó que la duda no forma parte del 'conocer objetivo' de la

87. KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., pp. 74-75.

88. Cfr., *Ibid*., pp. 76 ss.

89. *Ibid*., p. 96. ¿Por qué tal despedida de la filosofía? Porque quien duda de todo lo pasa mal y respecto de sí mismo sólo se comprende como un ser dubitante, es decir, sin otro sentido que el de dudar: "Johannes Climacus… duda realmente de todo, padece todo el dolor que esto acarrea, se hace ladino, y casi llega a tener mala conciencia. Ha llegado a tal extremo que si quisiera volver atrás no podría. Se da cuenta de que para mantenerse en el punto de dudar de todo ha embargado toda la fuerza de su espíritu. Si abandonase este punto extremo, seguramente llegaría a algo, pero entonces habría renunciado a su duda sobre todo. Entonces desespera, pues su vida está malgastada… la vida no ha alcanzado ningún significado para él, y todo por culpa de la filosofía… Así pues, los filósofos son peor que los fariseos, quienes… imponían pesadas cargas que ellos mismos, sin embargo, no movían un dedo por levantar". *Ibid*., pp. 109-110.

90. *Ibid*., p. 100.

91. *Ibid*.

razón: "la duda es una forma más elevada que cualquier pensamiento objetivo"[92]. En efecto, como en el caso de Descartes, se puede someter a la duda cualquier objeto conocido o idea (aún la más 'clara y distinta'). Esto significa que la duda presupone tales objetos (la duda es posterior al objeto conocido), y que éstos están bajo su dominio. En rigor, se duda porque se quiere, cuando se quiere, de lo que se quiere, y se deja de dudar por los mismos motivos, todos los cuales son *voluntarios*, no racionales, y que, en últimas, dependen del sujeto. Kierkegaard advirtió asimismo que la duda forma parte del *interés*[93], el cual, como es claro, es *voluntario*. En efecto, en esto hay que rectificar a Kant, quien hablaba del 'interés de la razón'[94], pues el interés es netamente voluntario, hasta el punto de que alguien puede interesarse por cosas poco valoradas por la razón. El fin de la razón es la verdad, que es *fin en sí*. Pero el interés, frente a la verdad, no es fin en sí, pues el interés por el interés carece de interés. Además, como se ha dicho, el interés es un indicio del *sujeto*, lo cual también advirtió el intuitivo pensador danés: "de ahí que la duda sea el comienzo de la forma más alta de existencia, porque puede tener todo lo demás como presupuesto suyo"[95].

La duda no es real, porque lo real no se repite, mientras que sin repetición no cabe dudar. En efecto, primero se piensa lo real y después se duda de lo pensado. Algo similar le sucede a la *pregunta* –camino filosófico incoado por Kierkegaard y seguramente copiado por Heidegger, quien lo propuso como método para la metafísica–, pues la pregunta *supone* lo preguntado, lo real. La vinculación de la pregunta a la *voluntad* es también manifiesta, pues se pregunta si se quiere, cuando se quiere, a lo que se quiere, y se deja de preguntar sólo porque se quiere, ya que siempre se puede seguir preguntando, puesto que cuando se ha esclarecido algo, el preguntar no se detiene necesariamente. De modo que si se toman la *duda* o la *pregunta* como métodos filosóficos, debe repararse en el *voluntarismo* de fondo que se da en ellos. En rigor, ambos métodos ponen entre paréntesis el objeto conocido por la presencia mental, y precisamente por ello se oponen al método hegeliano que pretende reducir todo lo conocido a concepto presentado. Respecto de este punto téngase

92. *Ibid*.

93. "La duda reside en el interés". *Ibid*., p. 103.

94. Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 467, B 495.

95. KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., pp. 103-104.

también en cuenta que la última fase del pensar de Husserl es una vuelta a Descartes, pues encontró en ese retorno la mejor oposición a Hegel, y es precisamente en esta vuelta en lo que el pensar del alemán se asemeja al del danés[96]. Pero es que, en el fondo, también la dialéctica hegeliana es voluntaria; por eso Kierkegaard la vinculó a la duda[97], aunque este extremo, por más difícil, lo estudiaremos detenidamente en el segundo capítulo de la IIª Parte.

En suma, parece que Kierkegaard haya tanteado la duda como método filosófico[98]. Al probarlo seguramente notó, por una parte y en cierto modo, la contradicción interna de este método, pues si de todo hay que dudar, por qué no dudar de este adagio y, por otra y sobre todo, porque vivir de acuerdo con él restaba sentido a la propia existencia, sencillamente porque como dudar no es conocer, el incidir reiterativamente en la duda acarrea inexorablemente la pérdida del sentido personal y los consiguientes sentimientos negativos del espíritu que comporta esa privación, tales como la desconfianza y la desesperación. ¿Cómo superar la duda? La respuesta de Søren Kierkegaard es taxativa: "la duda no se supera sino con la fe"[99]. Por eso abandonó la filosofía para refugiarse en una peculiar fe (la del *credo quia absurdum* de Tertuliano[100]). ¿Por qué arbitró Kierkegaard esta extremosa salida? Porque si la duda vence al conocimiento

96. Cfr. sobre la comparación entre ambos autores: VALORI, P., "Husserl e Kierkegaard", *Archivio di Filosofía*, II (1953), pp. 191-200.

97. "Dudar por dudar es hacer dialéctica". KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 133.

98. "(Johannes Climacus) no quería profundizar en la consideración de dificultades que podía contener el enunciado, así que, teniendo en cuenta el gran crédito de que había gozado en el mundo, aceptó que el enunciado era verdad". *Ibid*., pp. 103-104. Cfr. sobre este tema: DALTON, S., "Johannes Climacus as Kierkegaard's discourse of method", *Philosophy Today*, 47/4 (2003), pp. 360-277.

99. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1842-44), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 108. "La duda se supera no por mor del Sistema (hegeliano), sino por la fe". *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 131. "La duda debe ser superada por la fe". *Ibíd*., p. 133.

100. "Tertuliano, es el Padre de la Iglesia absolutamente más lógico de todos y el más cristiano a doble corte". *Diario* (1853), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 32. Cfr. sobre este punto: BÜHLER, P., "Tertulian. The teacher of the *credo quia absurdum*", en *Kierkegaard and the Patristic and medieval traditions*, ed. cit., pp. 131-142.

(objetivo), es claro que no puede ser superada por él[101]. Pero si se opina que todo el conocer humano se reduce al racional, al objetivo, ¿cómo superar la duda? Obviamente con la 'certeza', no con más conocer. Ahora bien, será una certeza no fundada en la verdad, porque el conocer (racional) ha quedado atrás y por debajo del nivel de la duda y, asimismo, de la certeza.

Por otro lado, Søren Kierkegaard recogió la distinción aristotélica entre *razón teórica* y *práctica*, y criticó a la teórica más todavía que a la abstracción: "el pensamiento puro está totalmente en suspensión y no es como la abstracción, pues aunque ésta no tenga en cuenta la existencia aún mantiene una relación con ella, mientras que el pensamiento puro, en suspensión mística y sin relación con un existente, explica todo cabe sí excepto a sí mismo"[102]. Esta crítica al pensar teórico y la consecuente defensa del conocer práctico recorre la entera obra de Kierkegaard, no sólo sus trabajos seudónimos, como el recién citado. Desde este punto de vista, si se considera a Aristóteles como pensador clásico, no se puede tener a Søren Kierkegaard como tal, porque se opone de frente al Estagirita en su tesis de que 'la teoría es la forma más alta de vida'[103].

En lo que precede Kierkegaard guarda más parecido con un autor moderno, Kant, que con otro clásico, Tomás de Aquino[104]. En efecto, el filósofo de Königsberg escribió: "Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno su-

101. "La duda no se vence en modo alguno por el conocimiento". KIERKEGAARD, S., *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, ed. cit., p. 135.

102. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 311. Por eso algunos intérpretes señalan que la entera filosofía de Søren Kierkegaard es práctica. Cfr. MEHL, P.J., "Kierkegaard and the Relativist Chalenge to Practical Philosophy", en AAVV., *Kierkegaard after MacIntyre*, J. Davenport – A. Rudd (eds.), Peru –Illinois–, Open Court Publishing, 2001, pp. 3-34.

103. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7). Esta tesis aristotélica la niegan hoy muchos autores que se consideran a sí mismos 'realistas' pero es discutible que, en sentido estricto, lo sean. Además, tal negación es teórica y, por ende, su postulado es contradictorio. Otros, que no aluden directamente al Estagirita, sostienen que la racionalidad práctica de Søren Kierkegaard es superior a la precedente. Cfr. por ejemplo, GAYE PIETY, M., "Kierkeggard on Rationality", en AAVV., *Kierkegaard after MacIntyre*, J. Davenport – A. Rudd (eds.), Peru –Illinois–, Open Court Publishing, 2001, pp. 59-74.

104. Cfr. OLIVARES, B., "Thomas Aquinas: Kierkegaard´s view based on scartered and uncertain sources", *Kierkegaard and the patristic and medieval traditions*, Stewart, J., (ed.), Hampsire-Burlington, Asgate, 2008, pp. 183-202.

prasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo sea desde un punto de vista práctico"[105]. Ahora bien, si la razón práctica puede alcanzar de alguna manera lo que a la teórica le está vedado, es superior a ella. Con esto Kant conculca la jerarquía del conocer humano, pues el conocer teórico es superior al práctico, su raíz, y su fin. En efecto, sostener que el conocer práctico es superior al teórico es una tesis teórica, que, por autocrítica, es errónea, injustificable.

La afirmación de que la razón teórica es superior a la práctica puede resultar extraña en la filosofía contemporánea, porque en ésta, tanto en lo más representativo de lo que se suele llamar 'filosofía continental' (Nietzsche, el último Heidegger, el segundo Wittgenstein, Gadamer, Derrida, Vattimo, etc.), como en destacados representantes de la vertiente americana de la filosofía (Peirce, Putnam, Rescher, Rorty, etc.), lo que más abunda es el ejercicio de la *razón práctica* en sus diversos ámbitos (*hermenéutica*, *filosofía analítica*, *pragmatismo*, *culturalismo*, etc.). Sin embargo, no era esa la faceta dominante del conocer para pensadores como el mencionado Aristóteles, Agustín de Hipona, Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc., por mencionar algunos de los más destacados que pasan por realistas clásicos. Pues bien, teniendo en cuenta esa dualidad noética, el pensar de Kierkegaard es tan afín al de la filosofía contemporánea como opuesto al realismo clásico.

En efecto, como ha advertido Franco Barrio "la filosofía de Kierkegaard se nos presenta como una filosofía práctica"[106] (tanto por la *función* que desempeña como por el *contenido*). Esto se nota en la lectura de sus textos en que en la fundamentación de los temas más importantes (la persona como relación, la libertad, el conocer o sentido personal, etc.) Søren Kierkegaard no logra fundamentarlos. Por el contrario, se comporta como un experto en la descripción de las vivencias existenciales prácticas, lo cual, unido a su dominio del lenguaje literario, le enmarca dentro de la vertiente práctica de la filosofía.

En este punto, contra Aristóteles, Søren Kierkegaard escribió en su *Diario*: "primero acaece la vida; luego, un poco o mucho más tarde (pero

105. KANT, I., *Crítica de la razón pura,* B XXI, ed. cit., pp. 22-23.

106. FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, ed. cit., p. 193.

más tarde) tiene lugar la teoría; no viceversa, primero la teoría y luego la vida. Primero el arte, la obra de arte, luego la filosofía del arte, y así con todo. Por lo tanto, primero acaece la vida y después la teoría. Luego, por lo general sobreviene una tercera cosa: el intento de crear la vida con la teoría, o mejor aún la ilusión de reanudar la misma vida anterior con la teoría, es decir, de reanudarla de una manera fomentada"[107]. Y más adelante añade: "parece como si la teoría contuviese algo más que la vida misma. Y en cierta forma es así, porque la teoría abraza a la totalidad, al conjunto de los detalles y de una vez, en tanto que la vida es pobre y sucesiva. Pero por otra parte, la teoría no contiene la vida"[108], y es precisamente la vida lo que más importa al escritor de Copenhague. Como se puede apreciar, Kierkegaard tiene una visión reductiva de lo que él llama 'teoría', pues la rebaja al 'conocimiento objetivo' de sesgo hegeliano. Dado que esta reducción es netamente moderna, pues en modo alguno se encuentra en la filosofía clásica griega y medieval, también por este motivo no se puede considerar a Søren Kierkegaard como un pensador clásico.

Se puede apelar aún a otro tema importante en orden a esclarecer el encuadramiento de Kierkegaard en la historia de la filosofía: al *orden de los trascendentales metafísicos*. Dicho orden, ya indicado por Tomás de Aquino[109], ha sido recientemente expuesto por Leonardo Polo[110]. El *realismo* defiende que el *ser* es el primer trascendental; que la *verdad* es el segundo, puesto que se funda en el ser; que el *bien* es el tercero, puesto que para ser verdadero bien, requiere de la verdad; y que la *belleza* es el cuarto, porque requiere la unión ordenada de los precedentes. En cambio, el *idealismo* defiende que el único 'trascendental' es la *verdad*, de la cual afirma que se basa no en el ser, sino que se autofunda (esta tesis es propia, por ejemplo, de Husserl). Por su parte, el *voluntarismo* admite como único 'trascendental' el *bien*. Como es sabido, el bien es el objeto de la

107. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1852), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 349.

108. *Diario* (1852), ed. cit., de M.A. Bosco, p. 350.

109. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a. 3. Cfr. sobre este tema mi trabajo: TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate, q. 21. Sobre el Bien*. Introducción, traducción y notas, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

110. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 36-80.

voluntad. De modo que cabrán dos tipos de voluntarismo: el que supedita la voluntad al bien (como el de Escoto), o el que supedita el bien a la voluntad (como los de Ockham o Nietzsche). Por último, el *esteticismo* sostiene que la *belleza* es 'trascendental' y está al margen de la verdad y del bien[111]. Repárese en que, según el realismo, la verdad y el bien (también la belleza) son trascendentales relativos uno a la inteligencia, otro a la voluntad (la belleza, a ambas). También Søren Kierkegaard se preguntó por estos trascendentales y por su orden, pero no supo resolver la cuestión[112]. Esto delata que su planteamiento no es clásico. Con todo, no manifiesta si su perfil es idealista, voluntarista, o incluso esteticista.

Nótese asimismo que lo que más peso tiene en los escritos kierkegaardianos no es la belleza literaria, la estética, porque Søren Kierkegaard la puso toda entera al servicio del bien, a saber, de la ética y de la religión. De modo que no es esteticista. En este sentido no es ni fuente ni precursor de la postmodernidad. Como el esteticismo es sentimental, y es distintivo del romanticismo un acusado sentimentalismo, no se puede considerar a Kierkegaard como romántico. Tampoco es la verdad lo más encumbrado en sus escritos y, desde luego, no la considera como aislada o independiente. Es más, algunas veces la pone en entredicho[113]. Por tanto, tampoco se le puede calificar de idealista, máxime cuando critica de modo furibundo el idealismo hegeliano. Lo que más peso específico tiene en su obra es el *bien*. De ahí su rechazo a la razón, y su énfasis en la *decisión* voluntaria y en la *libertad* a ella vinculada. En este sentido se le puede considerar en buena medida como *voluntarista*, aunque no incurre en un voluntarismo irracionalista al modo, por ejemplo, de Nietzsche[114].

111. Cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001.

112. "¿La idea de la belleza, del bien, de la verdad se relacionan entre sí? ¿Están coordinadas? ¿Se unen en una cosa superior? ¿Y ésta qué es?". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1842-43), ed. cit., de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 116.

113. "Toda verdad no es tal más que hasta cierto punto, cuando se la quiere esforzar, se consigue el 'contrapunto' y se transforma en no-verdad". *Diario* (1837-9), ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 204.

114. McIntyre calificó de irracionalismo la ética kierkegaardiana en su libro *After Virtue*. Por el contrario, Fabro negó el irracionalismo de Kierkegaard en "Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard", *Revue des Sciences Pilosophiques et Thélologiques*, 32 (1948), pp. 169-206. Niegan asimismo el irracionalismo atribuido a Søren Kierkegaard autores como: COLLINS, J., *Op. cit.*; HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 1956; KLEMKE, E.D., *Studies in the Philosophy of Kierkegaard*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976. Cfr. también el parecer de otros

Respecto del ser, a Kierkegaard sólo le interesa el ser del *sujeto*, pero –como veremos– no se trata del 'ser personal' en cuanto tal, sino de su *devenir existencial*. De modo que huyendo del *objetivismo* hegeliano, parece recalar en el *subjetivismo* moderno. Ahora bien, es claro que 'subjetivismo' no equivale a 'realismo'.

En efecto, el criterio noético del 'subjetivismo' es el *punto de vista*, el cual comparece en las obras de Søren Kierkegaard. Desechada la verdad objetiva, para ratificar que un punto de vista es correcto, no cabe más remedio que éste sea reconocido por un sujeto especial, a saber, por una *autoridad* cuya prerrogativa sea la 'infalibilidad'. Seguramente por eso Kierkegaard recurrió a decir que él escribe bajo el 'dictado divino'. De este modo, su punto de vista tiende a absolutizarse, es decir, denota que es el único válido, por lo que se puede llamar a la hermenéutica de Kierkegaard (como Ricoeur calificó a las de Marx, Nietzsche y Freud), '*hermenéutica de la sospecha*', ya que, al adoptar una clave interpretativa como la única válida, ésta deviene excluyente, pues pone en entredicho la validez de las restantes (en el caso de Søren Kierkegaard este aspecto irrepetible y excluyente de sus escritos parece claro, pues –según Ricoeur– escribió enteramente de '*soi-même comme un autre*').

Recientemente se ha escrito que "la hermenéutica está animada por la intención de comprender lo que de entrada es poco inteligible, por la razón que sea. Por eso no es un método válido para lo que es inteligible de suyo. Por este motivo no es aplicable a la temática de la metafísica ni a las otras partes más profundas de la filosofía"[115]. Desde otro punto de vista cabe indicar que *interpretar* es una actividad propia de la *razón práctica*, no de la teórica. En efecto, la hermenéutica admite muchas lecturas, es decir, tesis divergentes sobre un mismo asunto, ninguna de las cuales es necesaria sino más o menos verosímil. Ahora bien, el ámbito de la verosimilitud y probabilidad es el propio de la razón práctica. En cambio, la razón teórica versa sobre lo necesario, lo evidente, y es claro que respecto de lo obvio sobra el interpretar, pues hacerlo, además de traslucir pocas luces, es perder el tiempo. Por tanto, teniendo en cuenta este método noético usado por Søren Kierkegaard hay que indicar que no es

en AAVV., *Kierkegaard after MacIntyre*, J. Davenport – A. Rudd (eds.), Peru –Illinois–, Open Court Publishing, 2001. Y, asimismo: FRANCHI, A., "Kierkegaard irrazionalista? Filosofi e filosofie nella interpretazione del pensatore danese", *Sapienza*, 43/3 (1990), pp. 271-291.

115. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, p. 55.

un pensador realista clásico. No se quiere decir con ello que los pensadores realistas clásicos no usasen la razón práctica para conocer lo verosímil y contingente, sino que en modo alguno descalificaron la que ellos llamaron 'razón teórica', ni tampoco la subordinaron a la 'práctica'[116].

Ulteriormente se ha comparado el pensamiento de Søren Kierkegaard con los de Marx[117] y Nietzsche[118], e incluso con el de Freud[119]. Adviértase que las filosofías de estos tres pensadores son prácticas en el

116. Cfr. al respecto mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

117. Fabro establece un paralelismo entre las vidas y trabajos de Kierkegaard y Marx. Los dos fueron críticos de Hegel y además, uno lo fue del sistema económico burgués, y el otro de la aburguesada religión protestante oficial. Los dos lucharon contra el orden establecido: uno, contra el religioso; otro, contra el económico y social. Los dos centraron su filosofía en el hombre, pero uno comprendiéndolo desde Dios (*trascendencia*) y exclusivamente desde la fe cristiana, y otro rechazándolo de plano (*inmanencia*). Uno centró la mirada en el hombre concreto individual; el otro en la sociedad. Para el primero el hombre es fundamentalmente su espíritu; para el segundo, su cuerpo. Para uno, el mal fundamental es el pecado; para el otro, la distinción de clases sociales (ricos *versus* pobres). Para uno la masa es una categoría pagana; para el otro, lo real es el pueblo. El método para ambos es la *dialéctica*, pero ya no la hegeliana, pues el primero la entiende como lucha contra uno mismo (conversión personal), y contra la burguesía cristiana, mientras que el segundo la concibe, en clave material, como la lucha violenta (revolucionaria) del proletariado contra la burguesía social. Ambas dialécticas miran al futuro, pero la del primero consiste en el propio sacrificio para ganar escatológicamente la salvación; la del segundo, en cambio, persigue sacrificar al reducido colectivo dominante para lograr la salvación intramundana, económica y placentera, de la mayoría. Toda la obra de Kierkegaard busca afirmar la persona; en cambio, la de Marx busca su más drástica negación, porque si en el segundo momento, la antítesis, alguien se concibe a sí mismo con algo de valor, la antítesis no puede culminar, es decir, no puede concentrar en sí toda la negatividad, y por tanto, no se podría dar el paso necesario al tercer momento, a la sociedad sin clases. Cfr. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, en *Opere Complete*, vol. 9, Roma, ed. Logos, 1978, cap. Iº, "Kierkegaard e Marx".

Löwith asimila a Kierkegaard a Stirner en el tratamiento del tema del 'individuo', y opone a ambos a Marx y a su tema de la 'humanidad'. Cfr. *De Hegel a Nietzsche*, ed.cit., p. 348. Cfr. también: BUCHANAN, A., "Marx as Kierkegaard", *Philosophical Studies*, 57 (1988), pp. 157-172; ITURRIOZ, J., "Marxismo y existencialismo", *Pensamiento*, 2 (1946), pp. 33-51.

118. Cfr. respecto de la comparación entre ambos autores: CAÑAS, J.L., "Kierkegaard y Nietzsche. Una lectura antropológica actual", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25 (1008), pp. 369-403; USCATESCU, G., *Agustín, Nietzsche y Kierkegaard*, Madrid, Forja, 1983.

119. Cfr. AVRAIN, B., *Kierkegaard et Freud*, Paris, Éd. Alba Nova, 1988.

método noético empleado: la *interpretación*. De modo similar, se podría comparar el pensamiento de Kierkegaard con la *hermenéutica* del siglo XX, en especial con la de Gadamer. En todas esas filosofías la razón práctica se supone hegemónica –aunque sea implícitamente– respecto de la teórica. A la par, en todas ellas hay una abierta o sutil subordinación de la razón a la *voluntad*, aunque se describa a ésta última de diversos modos. En efecto, la voluntad en Kierkegaard es humana y divina; en cambio, en Marx coincide con las leyes dialécticas necesarias que causan las revoluciones económicas materiales; en Nietzsche, se trata de la voluntad cósmica universal no menos necesaria; y en Freud, es una voluntad de corte pasional enteramente necesitarista. Por su parte, la hermenéutica de Gadamer parece lingüística y productiva y, por ende, contraria al sistema teórico cerrado[120]. Ahora bien, tanto el lenguaje como la producción dependen en buena medida de la voluntad. Estas tendencias filosóficas, en la medida en que tienen a la voluntad como protagonista principal de su discurso se pueden entender como *voluntarismos*.

Se puede objetar que en el caso de Kierkegaard la voluntad es humana y real y se subordina al sujeto y que, en cambio, en otros voluntarismos la voluntad es impersonal. Sin embargo, no cabe olvidar que el *voluntarismo* es más afín al *subjetivismo* que el idealismo y el realismo, porque la voluntad está naturalmente más unida al sujeto que la inteligencia y, por supuesto, que la realidad extramental. ¿Qué distinción hay entre una concepción voluntarista de la voluntad y otra realista de esta potencia? Que en la primera la voluntad es considerada como hegemónica respecto de *todo* conocer, mientras que en la segunda la voluntad, aunque se considere superior a la razón como facultad, se concibe subordinada a un conocer superior a ella y al de la razón, a saber, al *conocer personal*, un conocer que, por lo demás, es susceptible de conocer tanto a la razón como a la voluntad. En suma, el perfil con que Kierkegaard describe la voluntad es similar al del voluntarismo, no al del realismo.

Por último, ¿qué diferencia hay entre el 'subjetivismo' y el 'realismo' respecto de la *persona*? Que el primero encumbra la *particularidad*, mientras que el segundo defiende que la persona es *apertura personal* a otra persona; por tanto, que una persona sola o aislada es imposible e

120. "Tampoco la hermenéutica de Gadamer es razón teórica, sino razón práctica; es la teoría lo que está en tela de juicio, o se deja de lado". POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 185.

incomprensible. La mente de Kierkegaard es más afín al primer solipsismo que a la segunda concepción relacional, al menos si se toma al hombre según su naturaleza, es decir, sin la ayuda de la fe sobrenatural. En suma, el voluntarismo es, en rigor, subjetivismo, porque los actos de la voluntad los tiene que constituir el sujeto, es decir, tales actos no son posibles sin la ayuda del sujeto. En cambio, las operaciones inmanentes cognoscitivas no las constituye el sujeto, pues de llevarlo a cabo, se subjetivizaría la verdad conocida por tales actos.

De manera que Søren Kierkegaard, huyendo del 'objetivismo' hegeliano, tiende a recalar en el polo opuesto: el 'subjetivismo'. Pero como nota este extremo intenta evadirlo. ¿Cómo? Exclusivamente por medio del conocimiento divino, es decir, sosteniendo que el sujeto es quien es (no quien quiere o desea ser) por vocación sobrenatural divina. Seguramente Heidegger advirtió el precedente problema kierkegaardiano porque, para evitarlo, acabó afirmando que 'el ser es tiempo', no sujeto. Así, barrida la relevancia del sujeto como persona, y por ende, de la antropología sobre la ontología, parece evitarse el problema del subjetivismo, y asimismo el del fideísmo. Pero la solución propuesta por el pensador de Friburgo es aporética, ya que acaba transponiendo al ser real impersonal rasgos propiamente humanos como la voluntad y la libertad, de modo que incurre de nuevo en un voluntarismo, aunque más sórdido por impersonal.

El principio del subjetivismo moderno se suele atribuir a Descartes, aunque está presente en el *nominalismo* anterior; subjetivismo del que, según Hegel, no se libraron ni Kant ni Fichte, y en el cual, tras Hegel, recaló en parte Kierkegaard. El subjetivismo tiene a su favor la defensa de una tesis correcta: que la realidad del sujeto es la más noble, distinta y novedosa. Pero tiene en su contra entender esa realidad como un individuo independiente, átomo, en el que no distingue, por una parte, su *natural* distinción real –en palabras medievales– entre el *acto de ser* y la *esencia* humana –o en terminología moderna– entre la *persona* y el *yo*, pues se centra en exclusiva en este último: el yo es la *personalidad*; y por otra, no repara –como se verá en la III^{a} Parte– en la *natural* apertura de la persona a la trascendencia. Con lo que precede se echa de ver que el *existencialismo*, cuya paternidad se atribuye de ordinario a Kierkegaard, no es ajeno al *subjetivismo*.

CAPÍTULO V
PROYECCIÓN

1. INFLUJO POSTERIOR

En 1948 González Caminero indicaba que "de todas las corrientes filosóficas post-kantianas, ninguna se ha popularizado, y en ciertos aspectos aplebeyado tanto, como la contemporánea del existencialismo"[1], que reclama como fundador a Kierkegaard. Añadía que "la influencia y renombre de Kierkegaard no vinieron sino mucho más tarde, casi un siglo después de su actividad literaria"[2]. Este autor recordaba que, para Jaspers, su presente situación filosófica se caracterizaba porque Kierkegaard y Nietzsche, ignorados en su vida y durante mucho tiempo después, ganaban en su época una creciente importancia, mientras que todos los demás filósofos posthegelianos retrocedían en celebridad[3]. Un año más tar-

1. González Caminero, *Op. cit.*, p. 387. Este autor considera que los puntos centrales del pensamiento de Søren Kierkegaard son: a) la aversión al idealismo; b) la valoración del individuo singular; c) el anticonceptualismo; d) el antiburguesismo; e) la valoración de la angustia, y f) la distinción de estadios en la vida.

2. *Ibíd.*, p. 393.

3. En efecto, el mismo Jaspers escribió que "la influencia de Kierkegaad en los territorios de habla alemana no se dejó sentir hasta el siglo XX. Sin él no habrían sido posibles ni lo que se ha llamado 'filosofía de la existencia', ni tampoco la 'teología dialéctica''. Jaspers, K., "Kierkegaard hoy", en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 49. En otro lugar añadió: "La situación filosófica actual está determinada por el hecho de que los filósofos, Kierkegaard y Nietzsche, no tenidos en cuenta en vida y aún después de muertos por largo tiempo carentes de prestigio en la historia de la filosofía, están creciendo en importancia día a día. Mientras, frente a ellos, todos los filósofos posteriores a Hegel palidecen cada vez más, ya está fuera de duda que ellos dominan hoy como pensadores verdaderamente grandes de su época". Jaspers, K.,

de, en 1949, Jolivet consideraba como fuentes del existencialismo a Nietzsche y Kierkegaard[4].

Los dos –Kierkegaard y Nietzsche– fueron filósofos con similar punto de partida, la *existencia* humana, pero con divergente de meta, pues mientras el uno vincula la existencia a Dios, el otro prescinde de la trascendencia divina. Sus vidas tienen paralelismos acusados y el método para llevar a cabo su objetivo es similar: la *estética literaria*. Con todo, no se conocieron. En efecto, Nietzsche tenía 11 años cuando Søren Kierkegaard murió; el germano nunca leyó al danés. Fue al final de la vida del pensador de Röcken cuando Brandes llamó la atención sobre la simetría entre ambos autores; pero en esas fechas, dada la enfermedad mental del pensador alemán, ya era demasiado tarde para hacerse cargo del legado del escritor religioso[5].

En cualquier caso, de haberse conocido Kierkegaard y Nietzsche, difícilmente se hubiesen puesto de acuerdo, porque uno defendió el cristianismo durante su vida entera y con todas sus fuerzas, mientras que el otro lo atacó visceralmente; el lema del primero fue la negación de sí para afirmar a Dios, mientras que el del segundo fue la negación de Dios para afirmar el 'superhombre' (en rigor, a sí). Ahora bien, conviene reparar que en ambos casos, tanto la afirmación como la negación, no es la propia del juicio racional, sino que tienen su fundamento en la *voluntad*. Por lo que a la antropología se refiere, mientras Søren Kierkegaard reivindicó el yo singular humano frente al yo absoluto hegeliano, Nietzsche

"Origen de la situación filosófica actual. (*El significado histórico de Kierkegaard y Nietzsche*)", en *Razón y existencia* (1935), trad. de H. Kahnemann, Buenos Aires, Ed. Nova, 1959, p. 14. En estamisma obra añade: "La reflexión es para ambos ante todo autorreflexión. Comprenderse a sí mismos es para ellos el camino de la verdad". *Ibid*., p. 24. "Por obra de ellos se ha hecho consciente y efectivo el que ya no hay para nosotros ningún fundamento incuestionable; ningún fondo subsiste para nuestro pensar que no haya sido puesto en tela de juicio". *Ibid*., p. 39. El influjo de Kierkegaard y Nietzsche en el pensamiento del siglo XX lo indica asimismo este autor en su obra *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, Labor, 1933.

4. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1976, Iª Parte: *Las fuentes del existencialismo*. Capítulo primero. Kierkegaard, pp. 35-63.

5. Cfr. al respecto: KELLENGERGER, J., *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*, New York, St. Martin's Press, 1977, p. 116. Este autor afirma que, "in general, the opposition that divides Kierkegaard and Nietzsche is mainly religious and moral". *Ibíd*., p. 126. Con todo, añade que la clave de su afirmación o negación moral y religiosa radica en ambos en la *voluntad*. Cfr. *Ibíd*., pp. 126-129.

terminó absorbiendo enteramente el yo humano en una instancia omniabarcante e impersonal: la *voluntad de poder*; pues –según él– el yo no es sino mero satélite de esa voluntad cósmica.

Junto a los dos autores precedentes, otros pensadores como Lombardi, Feuerbach, Schopenhauer, Dilthey, Husserl, Scheler, Bergson, y algunos literatos como Ibsen, Dostoiewsky, Strindberg, Unamuno, R.M. Rilke, también hicieron de la *existencia* humana el tema de su reflexión y de sus escritos. Hay parecido asimismo entre las propuestas de Schopenhauer y Kierkegaard, por "su actitud más sentimental que racional"[6], y por su oposición al hegelianismo, como Søren Kierkegaard mismo confesó[7]. Sin embargo, entre los autores mencionados también hay muchas divergencias en cuanto al final de su recorrido existencial, pues unos son teístas, otros ateístas, alguno fideísta, algún otro agnóstico, y alguno incluso cambió radicalmente de posición a lo largo de su vida.

Quienes primero retomaron explícitamente el estudio de Søren Kierkegaard en el siglo XX fueron los representantes de la llamada 'teología dialéctica': K. Barth, E. Thurneysen, E. Brunner y F. Gogarten. A ellos siguieron, ya dentro del ámbito de la filosofía, Heidegger[8] y Jaspers[9]. Entre estos dos filósofos y los otros dos mencionados arriba también hay un neto paralelismo, pues mientras el existencialismo de Heidegger es ateo, el de Jaspers está abierto a la trascendencia. Por lo demás, –como añade Caminero– han seguido esta corriente de pensamiento pensadores alemanes como P. Wust, P. Haeberlin, W. Keller, L. Binswanger, H. Kunz; italianos como A. Carlini, C. Guzzo, Stefanini, La Via, Pareyson, Sciacca; rusos como W. Soloviev, L. Chestov, N. Berdiaeff; franceses como L. Lavelle, R. Le Senne. G. Marcel, J. P. Sartre, Merleau-Ponty, A. Camus, S. de Beauvoir, etc.

6. MACEIRAS, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Madrid, Cincel, 1985, p. 25. La distinción entre la ética de uno y otro autor la expone el mismo Søren Kierkegaard en su *Diario* (1854), ed. cit., de C. Fabro, vol. 10 (1982), pp. 146-150; y la que media en lo referente al cristianismo, la manifiesta un poco más adelante. Cfr. *Ibíd*., pp. 166 ss.

7. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 101.

8. Cfr. REGINA, U., "La presenza di Kierkegaard in Heidegger", en *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 203-215.

9. El mismo Jasper indica muchas veces que la categoría clave de su filosofía, la de 'existencia' se la debe a Kierkegaard. Cfr. por ejemplo, *Autobiographie Philosophique*, trad. de P. Boudot, Paris, Aubier, 1963.

En 1949 Fernando Vela, en el prólogo a la 2ª ed. del libro de H. Höffding, *Sören Kierkegaard*, aludió al influjo de Kierkegaard en Heidegger, Barth, Sartre, Gogarten, Brunner, Bultmann, Truneysen, Niebuhr y Unamuno[10]. En la edición de la *Historia de la filosofía* de Hirschberger de 1956 se lee que "se puede considerar a Unamuno como el descubridor de Kierkegaard, cuando éste era todavía un desconocido en Europa"[11]. Previa a la difusión unamuniana de Søren Kierkegaard, el literato español asumió en buena media el pensamiento kierkegaardiano[12]. En efecto, en cuanto al tema, el antagonismo unamuniano entre razón y fe recuerda a esa central oposición del escritor de Copenhague. Y en cuanto al método, como los del danés, los escritos unamunianos son asistemáticos, existenciales, trágicos, literarios[13]. Pero fue después –añade Hirschberger–, alrededor de la Primera Guerra Mundial, cuando se produjo (en expresión de Fabro) la llamada '*Kierkegaard–Renaissance*', con teólogos protestantes como K. Barth, D. Bonhoeffer, R. Bultmann, F. Gogarten, E. Griesebach, K. Heim, P. Tillich, J. Moltmann, o católicos como R. Guardini, E. Przywara, H. De Lubac, H. U. von Baltasar, Rahner[14], y con filósofos como F. Ebner y M. Buber[15]. No obstante, la explosión de estudios y pu-

10. Cfr. VELA, F., "La descendencia de Kierkegaard", en H. Höffding, *Sören Kierkegaard*, Madrid, Revista de Occidente 1949, pp. VII-LII.

11. HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*. Tomo II. *Edad Moderna, Edad Contemporánea*, Barcelona, Herder, 1956, p. 461.

12. Un amplio y buen estudio comparativo entre el pensamiento de ambos autores se encuentra en: COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962. Cfr. asimismo: ERRO, C.A., *Unamuno y Kierkegaard*, Buenos Aires, Sur, 1939; USCATESCU, G., "Unamuno y Kierkegaard", *Filosofia oggi*, 9 (1986), pp. 475-486; "Unamuno y Kierkegaard o la interiridad secreta", *Arbor*, 103 (1979), pp. 313-328. G. Roberts descubre, entre otras, estas afinidades entre ambos pensadores: anti-intelectualismo, moralidad, preeminencia de lo concreto, espontaneidad, inmediatez en la vida de fe. Cfr. su trabajo: *Unamuno: afinidades y coincidencias kierkegaardianas*, Colorado, Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1986.

13. Cfr. al respecto: FARRÉ, L., "Unamuno, William James y Kierkegaard", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 57 (1954), pp. 279-299; 58 (1955), pp. 64-68.

14. Cfr. MATTEO, A., "Riflessi kierkegaardiani nella teologia contemporanea", en *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 217-229. Cfr. también: MURA, G., *Angoissa e esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann*, Roma, Città Nuova, 1982.

15. Cfr. SAVI, A., "Kierkegaard and Buber on the dilema of Abraham in the Akeda", *Iyyun*, 37 (1988), pp. 304-313; VERGOTE, H., "La relation chez Sören Kierkegaard et Martin Buber", *Istina*, 25/1-2 (1980), pp. 5-18.

blicaciones sobre Søren Kierkegaard se dio tras la Segunda Guerra Mundial y sigue vigente en la actualidad.

En 1959 Roos indicó que Kierkegaard influyó en Haecker, Guardini, Przywara y Dempf[16]. Afirmó también que la lectura de sus obras llevó a F. Ebner a su conversión al catolicismo. Asimismo advirtió que Søren Kierkegaard influyó en H. U. von Baltasar y H. de Lubac. Muchos historiadores de la filosofía son del parecer que Kierkegaard es el padre del *existencialismo* posterior. Sin embargo, Fabro opina que el verdadero existencialismo es teológico, y que ese requisito sólo lo cumple Kierkegaard[17]. No obstante, cabe decir que si bien la apertura a la trascendencia divina falta en algunos autores que tratan de la existencia humana (tema por el que se suelen considerar existencialistas), como por ejemplo en Heidegger[18] o en Sartre, con todo, no es ajena al pensamiento de otros que se suelen encuadrar dentro de esta corriente, tales como Jaspers o Marcel. En algunos de ellos la apertura a Dios puede ser doble: natural y por fe. En otros, en cambio, sólo por fe, como se ve, por ejemplo, en Dostoiewsky, aunque –según Chestov– éste no conoció los escritos de Søren Kierkegaard[19].

Para Roubiczek "en 1855, cuando murió Kierkegaard, parecía muy improbable que su obra le sobreviviese. Sus libros estaban escritos en danés, idioma poco conocido fuera de su país… En cambio, hoy, más de cien años después de su muerte, cabe decir sin exageración que es Kierkegaard uno de los filósofos y de los teólogos más importantes –si no el más importante de todos– para nuestro tiempo"[20]. Esta exaltación de hace más de 30 años es tal vez exagerada, pero es verdad que Søren Kierkegaard ha sido uno de los escritores más tenidos en cuenta durante el siglo XX, tanto por filósofos como por teólogos. En efecto, durante esa centuria autores muy influyentes, para bien o para mal, fueron tres pensadores del siglo XIX: Kierkegaard, Marx y Nietzsche; y otro del siglo XX, Hei-

16. Cfr. ROOS, H., S. *Kierkegaard y el catolicismo*, Madrid, Razón y fe, 1959.

17. Cfr. FABRO, C., *Historia de la filosofía*, vol. 2, Madrid, Rialp, 1965, p. 643.

18. Cfr. REGINA, U., "Otre la modernità ripercorrendo la via esistenziale de Kierkegaard al secondo Heidegger", *Acta Philosophica*, 8/2 (1999), pp. 223-250. Este autor califica de 'prueba personal' la existencia según el pensador danés, mientras que llama 'existencia problemática' a la existencia tal como la concibe Heidegger.

19. Cfr. CHESTOV, L. I., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, p. 370.

20. ROUBICZEK, P., *El existencialismo*, Barcelona, Labor, 3ª ed., 1970, p. 59.

degger. En la actualidad, en cambio, los filósofos más leídos parecen ser Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant. Pero, desde luego, lejos de haber olvidado a Søren Kierkegaard, hoy se multiplican las publicaciones sobre las diversas facetas de su pensamiento.

En 1974 Mathieu consideraba como buenos conocedores del pensamiento de Kierkegaard *en la literatura danesa y escandinava* a G. Brandès, M. J. Mourad, F. Petersen y W. Rudin H. P. Barfod, J. Billeskov-Jansen, T. Bohlin, F. Brandt, E. Geismar, E. Hirsch, H. Hoeffding, J. Hohlenberg, C. Jensen, A. A. Kabell, F. Koch. V. Lindström, G. Malantschuk, P. P. Rohde, H. Roos, P. A. Rosenberg, N. Thulstrup, C. Jörgensen, V. Christiansen y A. Paulsen[21]. Por su parte, *en la literatura alemana*, destacaba a J. Jaspers, M. Heidegger, P. Wust, T. Adorno, W. Anz, W. Diem, T. Haecker, K. Löwith, G. Lukács, E. Przywara, H. Renter, W. Rest, W. Ruttenbeck, C. Schrempf, M. Thust, y el belga A. de Waelhens. Por otro lado, *en lengua inglesa*, subrayó a J. Collins, T. H. Croxall, J. P. Holmer, A. Jonson, W. Lowrie, D. Patrik, L. M. Swenson, y *en lengua francesa*, a J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, A. Camus, G. Marcel, V. Basch, J. Colette, M. Cornu, V. Deleuran, H. Delacroix, M. Grimault, J. Hyppolite, R. Jolivet, P. L. Lansberg, L. Lavelle, R. Le Senne, H. de Lubac, P. Mesnard, E. Mounier y J. Wahl[22]. Por último, *en lengua italiana*, señaló a C. Fabro, N. Abbagnano, F. Lombardi, E. Paci y L.

21. Cfr. sobre el influjo de Søren Kierkegaard en Escandinavia: HAUBERG MORTENSEN, F., "Kierkegaard in Scandinavia. A History of Redical Reception", AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappeløn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 410-459; DELFGAAUW, B., "De Kierkegaardstudie in Scandinavië", *Tijdschr Filosofie*, 38 (1976), pp. 136-158.

22. Cfr. sobre el influjo de Søren Kierkegaard en Francia: LAFARGE, J., "Kierkegaard dans la tradition française. Les conditions de sa réception dans les milieux philosophiques", AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappeløn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 274-290. Este autor indica que Kierkegaard influyó en pensadores franceses como Mesnard, Delacroix, Viallaneix, Basch, Wahl, Lavelle, Le Senne, Jolivet, Vergote, Colette, Ricoeur, A. Clair, Merleau-Ponty, Bataille, Blanchot, Hypolite, Camus, Deleuze, Sartre, Levinas. Por otra parte, Bousquet ha puesto de relieve el influjo del escritor danés en los teólogos franceses: "Kierkegaard dans la tradition théologique francophone", *Ibíd.*, pp. 339-366. Cita entre otros a Congar, H. de Lubac, Malevez, Colette, Viallaneix, Vergote, A. Clair, P. Fruchon, J.P. Jossua. Cfr. también: SALES, M., "Dix ans de publications kierkegaardiennes en langue française (1960-1971)", *Archives de Philosophie*, 35 (1972), pp. 649-672. Por otro lado, sobre la relación entre Søren Kierkegaard y Albert Camus, cfr. COLOMB, J., *In search of authenticity. From Kierkegaard to Camus*, London-New Cork, Routledge, 1995.

Pareyson[23], y *en lengua española*, además del ya mencionado Unamuno, a C. Astrada, V. Fattone, A. Vassallo, M. A. Virasoro. Por lo demás, Kierkegaard también influyó en el pensamiento de los *escritores religiosos rusos* como N. Berdiaeff, S. Bulgakov y L. Chestov[24]. En fin, el escritor de Copenhague ha tenido una nube de destacados lectores y es que sus pensamiento es tan sencillo como atrayente.

A ese amplio listado se puede añadir la influencia de Søren Kierkegaard en Kafka[25]. Por su parte, Heidegger no se consideró un filósofo de la *existencia*, término que vinculó en exclusiva al hombre (*Existenz*), sino del *ser* (*Sein*); es decir, su interés –según declaró– era, por los motivos ya expuestos, ontológico, no antropológico. Por lo demás, el *ser* del que habló dista mucho de coincidir con el *actus essendi* tomista, porque lo atribuyó a entes naturales, culturales, lógicos, etc., los cuales en modo alguno son equivalentes al 'fundamento' de lo real. Por otro lado, más que por el *ser*, el pensador alemán se preguntaba –como tempranamente advirtió Hartmann– por su *sentido*, o sea, buscaba más el 'sentido veritativo' del ser que su realidad. Con todo, hay en su propuesta filosófica una cadencia acusada de *existencialismo* en la medida en que 'aquel que pregunta' (el *Dasein*, 'ser ahí', 'pastor' o 'guardián' del ser) tiene una preeminencia en el método de acceso al ser: el *preguntar*. Según esto, se concibe al hombre como el que comprende el ser, es decir, en su relatividad noética a él.

Pero el existencialismo heideggeriano terminó en la *angustia*, por varios motivos: uno, porque al notar que el ser del hombre es inferior al ser en general, advirtió que el hombre no puede comprender el ser; otro, porque ni el ser del hombre ni el ser en general se entienden como *personas*, por lo cual la correspondencia entre ellos no da sentido al hombre; esto es, si se excluye a Dios como sentido del ser (manifiesta escisión entre filosofía y teología incluso natural), Dios no ampara al hombre y

23. Cfr. sobre este influjo: CASTAGNIO, F., *Gli studi italiani su Kierkegaard (1906-1966)*, Roma, Ed. dell' Ateneo, 1972; GARIN, E., "Kierkegaard in Italia", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 28 (1973), pp. 452-456.

24. Cfr. MATHIEU, V., *Problemi di Storiografia filosofica*, tomo 3: *Da Kant a Nietzsche*, Brescia, La Scuola, 1974.

25. Cfr. BOLLNOW, O.F., *Filosofía de la existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1954, p. 14; WAHL, J. A., *Historia del existencialismo: discusión Kafka y Kierkegaard*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.

éste queda sin sentido; otro, porque se concibe tanto al ser como al ser del hombre como temporalidad, y se declara que la del hombre termina con la muerte, de modo que, muerto el hombre, se acabó el preguntar por el ser y por el propio sentido.

En suma, si Kierkegaard no tuvo en cuenta la apertura *natural* humana a Dios, Heidegger negó tanto la *natural* como la *sobrenatural*, de manera que si el hombre –según el pensador de Friburgo– pregunta por el sentido del ser sin poder alcanzar nunca su propio sentido, y con la *muerte* (que cierra todas las *posibilidades*) aboca en la *nada* (que lo aniquila todo y a sí misma), la vida humana, más que angustiosa, es absurda. En este sentido no hacía falta esperar a que Sartre repitiese que el hombre es 'un ser para la nada', pues esto ya lo concluyó el pensador alemán, siguiendo la línea existencial iniciada un siglo antes por el mismo Søren Kierkegaard cuando éste escribió: "ser una nada: el más feliz e envidiable destino"[26]. Sólo que a esta sentencia sobre la índole natural del hombre Kierkegaard le encontró una salida que en modo alguno aceptó el primer Heidegger.

Efectivamente, la única escapatoria que Søren Kierkegaard dejó abierta para comprender la existencia humana, la *fe*, fue cegada por el primer Heidegger (quien también negó la intimidad, el 'estar dentro'). En definitiva, ¿influyó Kierkegaard en Heidegger? Menos que Nietzsche y Dilthey. ¿Por qué? Porque el pensador germano aceptó un punto central del filósofo de Röcken, 'Dios no existe', y otro del de Biebrich, 'el hombre es historia y el ser y la verdad se reducen a tiempo'. Pero, con todo, Søren Kierkegaard le influyó, porque con el fondo de escenario que le aseguraron los representantes del *voluntarismo* e *historicismo* contemporáneos, la existencia del hombre que actúa en él no podía ser sino como la describía Kierkegaard: *angustia*; que Sartre y Levinas interpretarían como *nausea*[27]. Por otra parte, Søren Kierkegaard también influyó en Heidegger en el concepto de *repetición*[28].

26. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. cit., de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 119.

27. Cfr. TAMBOURGI, N., "Lectures sartriennes du concept d'angoisse de Kierkegaard", *Annales de Philosophie*, 14 (1993), pp. 77-91.

28. Cfr. QUIST, W.M., "When your past lies ahead of you. Kierkegaard and Heidegger on the concept of repetition", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 78-92. Cfr. sobre este concepto: DAVINI, S., *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, Pisa, ed. ETS, 1996;

La *esperanza* kierkegaardiana es netamente cristiana[29]. Heidegger la negó por afirmar que la existencia es finita. Pero fue recuperada por Marcel. Con todo, este pensador francés escribió que "en la medida en que yo puedo hacer inventario de las influencias ejercidas al comienzo sobre el desarrollo propio de mi pensamiento, me parece que la influencia de Kierkegaard fue prácticamente inexistente"[30]. Sin embargo, el filósofo parisino coincide con el de Copenhague no sólo en su interés por la *existencia* humana, sino también en el *salto* (*Spring*) a la fe, como él mismo confesó[31]. Más aún, en ambos se puede hablar de un manifiesto fideísmo. Por otra parte, Sartre debe más a Hegel que a Søren Kierkegaard. Entre sus deudas al danés está el tema de la *posibilidad*, en la que abundaría Heidegger.

En 1986 Marino detectó la presencia de Kierkegaard en Wittgenstein[32]. Un año después Cook comparó el pensamiento de ambos[33]. Dos años más tarde Creegan puso de relieve el influjo del danés en el austriaco en cuanto a la congruencia del *método* de la 'comunicación indirecta' por ellos usado; sostuvo, en rigor, que para Søren y Ludwig el pensamiento sistemático es incompetente en dos áreas: la religión y la metafísica. En cuanto a la primera, ambos recurrieron al fideísmo como solución; respecto de la segunda, al subjetivismo y al relativismo[34]. También

SCHMIDT, L.H., "Réflexions sur le Répétition kierkegaardiennes", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 55-67.

29. "La esperanza es la nodriza de la vida cristiana". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. cit., de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 186.

30. Cfr. MARCEL, G., "Kierkegaard en mi pensamiento", en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 39. Cfr. también: PARAIN-VIAL, J., "Gabriel Marcel et Kierkegaard", *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 185-191.

31. *Ibíd*., p. 46. Y añade que en esos temas "considero que mi deuda con Kierkegaard es una de las más considerables… A fin de cuentas pertenezco a la misma familia que el autor de las *Migajas filosóficas*". *Ibíd*., p. 48.

32. Cfr. MARINI, S., "La presenza di Kierkegaard nel pensiero di Wittgenstein", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 78 (1986), pp. 211-226.

33. Cfr. COOK, J.W., "Kierkegaard and Wittgenstein", *Religious Studies*, 23 (1987), pp. 199-219.

34. "Both authors stress reliance on indirect methods of communication; both rely on such methods themselves". CREEGAN, CH. L., Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, individuality, and philosophical method, London-New York, Routledge, 1989, p. 2.

Clair, en ese mismo año, puso en correlación a ambos autores[35]. Asimismo Phillips[36] en 1992 y Ferreira[37] en 1994 apreciaron el parecido entre los dos. En 1997 Rigal sostuvo que Wittgenstein fue lector de Kierkegaard[38]. En 2001 Mulhall, en su trabajo, *Inheritance ans Originality*, comparó las filosofías de Kierkegaard, Heidegger y Wittgenstein[39]. En 2003 Nientied reparó asimismo en las afinidades entre Søren y Ludwig[40]. En 2007 Schönbaumsfeld notó la influencia del padre del *existencialismo* en el padre de la *filosofía analítica* por lo que al *tema* se refiere, pues trazó los paralelos entre ambos teniendo en cuenta su mutua concepción de la filosofía como ética y, asimismo, su creencia cristiana como vida religiosa práctica al margen de la doctrina. Añadió también que ambos defendieron que ni filosofía ni religión tienen que someterse a los paradigmas de la ciencia[41].

En 2009 Piazzesi publicó un libro en el que, desde el punto de vista metódico y temático, se dibujan los paralelismos entre Pascal, Kierkegaard y Wittgentein[42]. Junto a las precedentes averiguaciones se puede añadir el influjo kantiano en Søren y en Ludwig, tanto en la hegemonía de la razón práctica sobre la teórica y la superioridad de la voluntad sobre la razón, como en el fideísmo de fondo. Más aún, se puede afirmar que el parecido de base entre ambos pensadores contemporáneos reside en que su horma filosófica es kantiana, hasta el punto de que si en uno se ha

35. Cfr. CLAIR, A., “Wittgenstein en débat avec Kierkegaard. La possibilité d’un discours éthique”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 211-226.

36. Cfr. PHILLIPS, D.Z., “Authorship and authenticity. Kierkegaard and Wittgenstein”, *Studia Philosophica*, 17 (1992), pp. 177-192.

37. Cfr. FERREIRA, J., “The point outside the word. Kierkegaard and Wittgenstein on nonsense, paradox and religion”, *Religious Studies*, 30/1 (1994), pp. 29-44.

38. Cfr. RIGAL, E., “Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard”, *Kairos*, 10 (1997), pp. 193-214.

39. Cfr. MULHALL, S., *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

40. Cfr. NIENTIED, M., *Kierkegaard und Wittgenstein*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2003.

41. Cfr. SCHÖNBAUMSFELD, G., *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

42. Cfr. PIAZZESI, Ch., *La verità come trasformazione di sé. Terapia filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgentein*, Pisa, ETS, 2009.

hablado de 'giro lingüístico de la filosofía trascendental kantiana'[43], en el otro se puede hablar de 'giro existencial' de la misma. En efecto, Kant quiso poner límites a la razón para dar paso a la fe; Kierkegaard quiso ponerlos a la filosofía para dar el 'salto' a la *fe*, y Wittgenstein intentó ponerlos en el lenguaje (en el que creyó reducirse el pensamiento) para dar 'el paso' a lo *místico*. Asimismo, la limitación que ofrece el lenguaje en orden a abordar las cosas más altas no es menor para Kierkegaard que para Wittgenstein[44].

A la par, Kierkegaard y Wittgenstein sintonizaron en su oposición al sistema hegeliano; uno, porque frente al lema de 'la verdad es el todo' adujo que 'la verdad es sólo la subjetividad'; el otro, porque frente a 'la unicidad de la verdad' hegeliana objetó 'la pluralidad e irreductibilidad de las verdades expresadas en los juegos lingüísticos'. Nótese que este rechazo a la filosofía hegeliana acerca a ambos a la filosofía kantiana, porque si Hegel pretendió la síntesis veritativa entre el sujeto y los objetos pensados, Kant ofreció diversas áreas temáticas no susceptibles de síntesis y, además, pretendió someterlas al 'tribunal de la razón', es decir, a la *certeza subjetiva*, como hizo Kierkegaard respecto de las verdades objetivas, y como llevó a cabo Wittgenstein respecto de las lingüísticas.

En 1997 Malik publicó un estudio sobre el impacto de Søren en la filosofía posterior[45]. Entre otras cosas afirmó el influjo del danés en Heidegger y Jaspers, y el desconocimiento de él por parte de Nietzsche y

43. Alguno de estos puntos ha sido advertido. Cfr. por ejemplo: BACHMAIER, P., *Wittgenstein und Kant*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas, Gmbh, 1978; LLANO, A., "Filosofía Trascendental y Filosofía Analítica I". *Anuario Filosófico*, XI/1 y 2, (1978), pp 89 y 122; II, pp. 51-82; BASTIANELLI, M., *Oltre I limiti del linguaggio. Il kantismo nel Tractattus di Wittgenstein*, Milano, MIM, 2008.

44. Entre esos actos están los lingüísticos. Cuando Søren Kierkegaard describe al hombre por su lenguaje, lo hace irónicamente: "todos los personajes extraordinarios, que se encuentran raramente en la historia (creo) que han dado su juicio sobre el 'hombre'. Uno ha dicho que el hombre es una bestia; otro, que es un hipócrita, un tercero que es un embustero, etc. Quizá mi definición no será de las más infelices, si digo que el hombre es un charlatán, y lo es por via de lenguaje. Por vía de lenguaje todo hombre participa de las cosas más altas: pero querer por vía del lenguaje… participar de las cosas más altas, no es menos irónico que querer ser espectador de la comida del rey desde la galería". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55), ed. cit., de C. Fabro, vol. 11 (1982) p. 209.

45. MALIK, H. Ch., *Receiving Soeren Kierkegaard: the early impact and transmission of his thought*, Washington, Catholic University of America Press, 1997.

Freud. En 2000 Penzo escribió que "Kierkegaard y Nietzsche son los grandes maestros de Heidegger y de Jaspers por lo que respecta al pensamiento más específicamente filosófico. También son los grandes maestros de Barth, de Bultmann, de Tillich, de Bonhoeffer, y sobre todo de Gogarten, por lo que respecta al pensamiento más específicamente teológico"[46]. No obstante, conviene matizar que –como ya se ha indicado–en Heidegger influyeron más Nietzsche y Dilthey. En cuanto al planteamiento filosófico de Jaspers, se nota, sobre todo, el influjo de Kant, como él mismo confesó[47], y, secundariamente el de Kierkegaard.

En 2001 Peñalver Gómez indicaba que la obra de Kierkegaard "ha fascinado a lectores del más diverso talante, a sensibilidades primariamente religiosas (Haecker, Guardini, Barth), pero también a filósofos más o menos oficialmente ateos (Heidegger, Lukács, Adorno, Jaspers, Sartre) y a poetas testigos del siglo (Kafka, Rilke, Klossowski)"[48]. Pero encuadrar entre los pensadores ateos a Jaspers tal vez sea excesivo. Añadía Peñalver que tras la recepción de su obra en el siglo XX por parte de la *teología dialéctica* protestante (Barth, Thurneysen, Gogarten, Bultmann), "tuvo desde muy pronto un muy activo espacio católico de recepción: R. Guardini, E. Pryzywara, E. Peterson, Th. Haecker… Desde un punto de vista histórico-filosófico, el espacio de recepción que se impuso como dominante a partir de la década de 1920 y hasta entrada la década de 1960, fue el Existencialismo"[49], tiempo en que destacó Heidegger y Jaspers, y a los que seguirían dos generaciones de estudiosos, una formada por autores como J. A. Wahl, L. Gabriel y P. Prini, y otra, por otros como Sartre, Merleau-Ponty y Levinas[50].

46. PENZO, G., *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Padova, Ed. Messaggero, 2000, p. 127.

47. "Mi filosofar… debe, como es natural, los pensamientos fundamentales a los filósofos en cuya comprensión y apropiación se han desarrollado… Cito sus esclarecidos nombres: Kant, el filósofo en absoluto, sin parangón con ningún otro… Plotino, Bruno, Spinoza, Schelling… Hegel… Kierkegaard… W. von Humboldt… Nietzsche… Max Weber". JASPERS, K., *Filosofía*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. XXV.

48. PEÑALVER GÓMEZ, P., *Op. cit.*, p. 115-116.

49. *Ibíb.*, pp. 125-126.

50. Cfr. respecto de este último: KEMP. P., "Another language for the other. From Kierkegaard to Levinas", *Philosophy and social Criticism*, 23/6 (1997), pp. 5-28; GUIBAL, F., "Entre Kant et Kierkegaard. Le sens de la subjectivité selon E. Levinas", *Phénomenolohie. Un siècle de philosophie*, Coord., par P. Dupand et alt., Paris, Ellipses, 2002. Cfr. asimismo: WESTPHAL, M., *Levinas*

En 2010 Morel ha sentado que la oposición fundamental entre Kierkegaard y Heidegger radica en que para uno la *verdad* es acontecer, mientras que para otro el todo estructural es la verdad. A la par, que para el primero, *decidir* es creer en la verdad como acontecer, mientras que, para el segundo, es creer en la verdad estructural. Asimismo, que el uno, tras la decisión, da el salto del tiempo a la eternidad y se vuelve testigo vital de la verdad viva, mientras que el otro permanece en la temporalidad y enseña la verdad abstracta como un docente, y es claro que dista mucho el vivir la verdad del decirla[51]. Con todo, hay un parecido de fondo en su filosofía: el ya aludido de primar a la voluntad (el *decidir*) sobre la razón.

Como se ha indicado, los estudios de Kierkegaard se han multiplicado recientemente en muchos idiomas y países[52]. Por último, hay que indicar que también se ha puesto de relieve el influjo de Søren Kierkegaard en la postmodernidad[53]. El pensamiento deconstructivo, más que incidir en la cadencia religiosa del danés, se asimila a él sobre todo en la negación de la filosofía y la consecuente negatividad afectiva. Asimismo,

and Kierkegaard in Dialogue, Bloomington, Indiana University Press, 2008, Part 3. Heteronomy; COLETTE, J., "Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe", *Revue Philosophique de Louvain*, 100/1-2 (2002), pp. 4-31; JANIAUD, J.E., "'Me voici!'. Kierkegaard et Levinas: les tensions de la responsabilité", *Archives de Philosophie*, 60/1 (1997), pp. 87-108.

51. Cfr. MOREL, J., *Kierkegaard et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 252-260.

52. Cfr. por ejemplo: LARRAÑETA, R., "La recepción y actualidad de Kierkegaard en España", *Estudios Filosóficos*, 37 (1988), pp. 317-348; TCHERTKOV, L., "Søren Kierkegaard in Russian literatura", *Kierkegaardiana*, 14 (1988), pp. 57-69; PIZZUTI, G.M., "Recenti studi italiano su Kierkegaard", *Filosofia*, 35 (1984), pp. 127-138; MCKINNON, A., "Les études kierkegaardiennes en Canada", *Philosophiques*, 9 (1982), pp. 147-161; BOUSQUET, F., "Dix ans de thèses nord-americaines sur Kierkegaard (1968-1978)", *Archives de Philosophie*, 45 (1982), pp. 133-149.

53. Cfr. AAVV, *Kierkegaard in Post/Modernity*, Matustik, M.,-Westphal, M., (eds.), Indiana, Indiana University, 1995; SHAIN, R., "Situating Derrida. Between Kierkegaard and Hegel", *Philosophy Today*, 44/4 (2000), pp. 388-403; DOOLEY, M., "Kierkegaard and Derrida. Between totality and infinity", *The New Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, pp. 199-213; GOICOECHEA, G., "The moment of responsibility (Derrida and Kierkegaard)", *Philosophy Today*, 43/3 (1999), pp. 211-225; CAPUTO, J.D., "Looking the impossible in the eye. Kierkegaard, Derrida, and the repetition of religion", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 1-25; WALSH, S., "Kierkegaard and postmodernism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 29/2 (1991), pp. 113-122; BRIDGES, Th., "Derrida, Kierkegaard, and the orders of speech", *Philosophy Today*, 32 (1988), pp. 95-109; MACKEY, L., *Points of view. Readings of Kierkegaard. (Kierkegaard and Postmodernism)*, Gainesville, University Press of Florida, 1986.

contamos con estudios comparativos entre el pensamiento Kierkegaard y el de algunos filósofos actuales como, por ejemplo, Plantinga[54] o MacIntyre[55]. Con la precedente enumeración, que desde luego no pretende ser exhaustiva, se echa de ver que el interés por el pensador danés ha estado vivo durante el siglo XX y sigue estándolo en la actualidad.

Si la oposición fe *versus* filosofía es el tema central de Søren Kierkegaard, éste tiene que quedar reflejado de un modo u otro en sus conocedores y seguidores. Pero si se acepta esta oposición, la continuidad de este problema puede ser dispar, pues cabrán varias posibles salidas: a) autores que prescindan de la fe y se atengan en exclusiva a la filosofía (como Heidegger o Sartre); b) autores que se atengan exclusivamente a la fe y pongan en entredicho la filosofía (como Barth); c) autores que mantengan el problema de la oposición *more* Kierkegaard (como Unamuno); d) autores que propendan a la conciliación de ambas (como Marcel).

2. EL EXISTENCIALISMO

Mounier escribió que el *existencialismo* se puede caracterizar "*como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas*"[56]. Por su parte, Berdiaeff caracterizó al existencialismo con una serie de notas que contrastan con la filosofía precedente: primado de la libertad sobre el ser; primado de la existencia subjetiva sobre el mundo objetivo; dualismo; voluntarismo; dinamismo; activismo; personalismo; antropologismo y filosofía del espíritu[57]. Fontán pensó que es "el producto de una situación de crisis profunda"[58], fruto de un proceso de despersonalización en el plano filosófico

54. Cfr. EVANS, C.S., "Kierkegaard and Plantinga on belief in God", *Faith and Philosophy*, 5/1 (1988), pp. 25-39.

55. Cfr. AAVV., *Kierkegaard after MacIntyre*, J. Davenport – A. Rudd (eds.), Peru (Illinois), Open Court Publishing, 2001.

56. MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, p. 3. Cursivas en el original.

57. BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936, p. 25.

58. FONTÁN JUBERO, P., *Los existencialismo: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985, pp. 17-22.

(idealismo, materialismo), sociopolítico (totalitarismo) y laboral (capitalismo-comunismo), ante el cual el existencialismo se opone intentando recuperar la subjetividad.

Otros autores, en cambio, más que caracterizar al existencialismo por oposición a la filosofía anterior, lo hacen por los temas abordados a lo largo de su evolución. Así, por ejemplo, para Reinhardt los temas centrales de este movimiento son nueve: la verdad subjetiva; el vivir sintiéndose extranjero; la existencia y la nada; la angustia existencial; el individualismo; el estar en situación; la temporalidad e historicidad; la existencia y la muerte; y la existencia ante Dios o ante la nada[59]. Flynn, en cambio, los resume en cinco: la mayor relevancia de la existencia sobre la esencia; el tiempo fuera de la esencia; el humanismo; la libertad y la ética[60].

Recientemente Polo ha indicado que "en el siglo XIX lo primero es la obra de Kierkegaard; lo segundo es la obra de Nietzsche; el llamado existencialismo deriva de estos dos pensadores, que ya vislumbran la extrema gravedad de la crisis hegeliana"[61]. A ello añade que "de Kierkegaard deriva no sólo el existencialismo, sino el personalismo. Pero ninguna de estas continuaciones es fiel a la última intención del gran danés"[62], porque la solución al inherente problema estético y ético de la existencia humana Søren Kierkegaard la pone en exclusiva en el salto al estadio religioso, salto que no han dado los más célebres existencialistas y a duras penas los personalistas.

En el existencialismo la existencia humana es entendida de ordinario como problemática. En rigor, esa concepción ya está en Kierkegaard, y seguramente lo está por su deuda con Lutero, pues si se admite que la naturaleza humana está corrupta, no hay más remedio que aceptar que todo ser humano está existencialmente enfermo. Recuérdese que Søren Kierkegaard afirma que la desesperación afecta en mayor o menor medida a todo hombre. La enfermedad existencial se parece a la actual enfermedad psíquica de la depresión, muy generalizada a fines de siglo XX y principios del XXI. En efecto, ambas, una vez adquiridas, son permanen-

59. REINHARDT, K.F., *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960, pp. 228-243.

60. FLYNN, TH.R., *Existentialism. A very Short Introduction*, Oxfort, Oxfort University Press, 2006, p. 8.

61. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 60.

62. *Ibíd.*, p. 177.

tes, agudas, insoportables y extendidas en demasía. Los efectos o consecuencias de esta enfermedad existencial son, como se ha indicado, la tristeza, la desesperación, la desconfianza, el desamor. Con todo, la tristeza, puro pesimismo existencial, no es *copy-rigth* del existencialismo, sino –como ya se dijo– del nominalismo[63], el cual la denominó acedia.

La existencia dice relación a la situación histórica en la que el hombre vive, pero si la persona humana trasciende la historia, esto sería indicación de que el existencialismo no acaba de alcanzar a conocer el *acto de ser* personal humano; con otras palabras, que no acaba de distinguir entre *yo* y *persona*. Si esta distinción real no se tiene en cuenta, se acaba –como Heidegger– sosteniendo que el hombre es tiempo, un ser histórico. En cosencuencia, al prescindir de la apertura trascendental de la intimidad humana al ser divino, sin Dios, el hombre se encuentra abandonado en el mundo y su existencia devine absurda. Pero no, la apertura del hombre al ser divino no es exclusiva de la fe sobrenatural, sino radicalmente *natural*, inherente en lo más íntimo o neurálgico del hombre, el corazón humano o *acto de ser* personal. A esa apertura nativa se puede denominar ‘coexistencia’. Consecuentemente, el ‘existencialismo’ debe ser corregido por medio de un –si se le quiere denominar así– ‘coexistencialismo’. En suma, la persona no es ‘individuo’ sino ‘copersona’, ‘apertura’, ‘relación personal’, hasta el punto de que sin esa vinculación constitutiva no es persona. Por eso, si el existencialismo pretende recuperar el valor de la persona humana y no lo acaba de lograr, será señal de que desconoce la índole de *co–acto* de ser personal.

Nótese que entender al hombre como una ‘existencia’ es fruto de usar el ‘conocimiento objetivo’ para conocer al hombre, pues es propio de este tipo de conocimiento conocer formando un objeto pensado aislado de los demás. En ese nivel de conocimiento vale el adagio aristotélico: ‘sólo se conoce lo uno’, pues los objetos pensados son independientes: si se piensa uno, no se piensa otro. En cambio, alcanzar al hombre como ‘coexistente’ implicaría haber abandonado el ‘conocimiento objetivo’ y ejercer otro modo de conocer superior. De modo que aunque Kierkegaard pretendió superar el ‘conocer objetivo’ por medio de lo que él llama ‘conocer subjetivo’, trató de este último como si del primero se tratase. En efecto, el intento noético kierkegaardiano es de transobjetivación, pero

63. “El nominalismo es el fundador del pesimismo existencial”, POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1995, p. 60.

ese intento no da suficiente resultado por no estar sostenido en una metodología cognitiva, a nuestro juicio, suficiente, y, en consecuencia, no descubre la intimidad personal tal como es. De ahí, que describa al hombre como 'individuo' y, en exclusiva, por sus manifestaciones; y de ahí también su abrupto recurso a plegar las velas del conocer natural humano para dar paso a la fe sobrenatural. Pero este precipitado salto tiene un inconveniente añadido, a saber, que si la fe sobrenatural es la elevación del conocer natural personal, en rigor, la fe que describe Kierkegaard no es coherente con aquélla. Por tanto, estaríamos ante un equívoco antropológico de dos dimensiones: una natural y otra sobrenatural.

Con todo, "el individuo de Kierkegaard no es una determinación nominalista sino existencial. Ser un yo es no admitir tardanza para la verdad, no tolerar la separación de su verdad"[64]. Al nominalista no le importa la verdad. Al existencialista sólo le importa una verdad: la del sujeto. El nominalista defiende que el singular no se puede conocer. Si el individuo del que trata Søren Kierkegaard fuese nominalista, sería inefable. Pero el pensador danés lo describe exponiendo su existencia biográfica. Con todo, esa descripción no es suficiente, porque el ser humano no se reduce a sus manifestaciones. Recuérdese al respecto el adagio medieval: 'el ser es distinto del obrar, y éste sigue al ser'. Para describir esto también se podría recurrir a ese refrán popular según el cual no se puede 'coger el rábano por la hojas', pues pretenderlo equivale a quedarse sin el tubérculo y albergar en la mano un follaje que de poco sirve. El follaje nos debe llevar a la hortaliza, como las biografías a comprender en cierto modo al personaje, pero ni uno ni otro equivale a sus manifestaciones.

"Puede resultar difícil hacerse cargo del criterio existencial. No se trata de una intuición de sí mismo, sino de algo más radical: la descalificación de todo objeto como equivalente al existir, por ser el existir lo menos 'existible' como objeto. El criterio existencial conlleva la pretensión de encontrar la unidad del hombre, después de descalificar la unidad con el objeto: en el pensamiento no está la unidad existencial. La diferencia con Hegel es exacta… En conclusión, el criterio existencial establece que la verdad de la existencia humana… no es susceptible de ocupar el lugar de objeto, o que con la conciencia no cabe establecer ningún nexo para el encuentro de la existencia. Al menos es obvio que si yo puedo pensar que pienso, no puedo transformar el pensar en pensado; mejor

64. POLO, L., *Curso de psicología general*, Pamplona, Eunsa, 2009, p. 166.

dicho, yo puedo hacer de mi pensar objeto de mi pensar, pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. En rigor, el 'yo pienso' pensado carece de lo que se llama yo: el yo pensado no piensa. El criterio existencial exige que el modo de encontrar el yo sea el yo"[65]. Lo encontrado por Kierkegaard no es suficiente, porque, el llamado 'conocer subjetivo', es decir, el conocer que nos permite alcanzar el ser existente que somos, no coincide con dicho ser, sino que es inferior a él.

Alcanzamos a conocer menos de nosotros mismos que el *ser* que somos. Una dimensión humana, la nuclear, es la 'intimidad' –el *acto de ser*, en terminología clásica–, y otra, que no es la central, es el 'yo' –o la *esencia* humana, en dicho léxico–. Al advertir esta distinción de niveles, uno nota la complejidad humana y la dificultad de alcanzar lo superior en nosotros. Por lo mismo, puede sentirse tentado a postular una identidad real entre conocer y conocido, pues, de ser ésta posible, nos conoceríamos de modo sencillo y completo hasta lo más hondo. Este postulado ha sido propio del existencialismo del siglo XX, y ha propuesto como instrumento noético los sentimientos o afectos del espíritu (tesis propia de Heidegger) porque éstos, a diferencia de la razón, no desdoblan, es decir, hablan sobre todo de sí, no de otra cosa. Ese empeño también se ha dado dentro del cierto 'realismo' de la pasada centuria con la noción latina de '*reflexio*', tomada del neoplatonismo, y con la que se pretende significar que todo nivel cognoscitivo humano, todo acto, a la par que conoce un objeto distinto a sí, simultáneamente se conoce a sí mismo, lo cual, si se postula al nivel humano superior, significa que el sujeto es autoconsciente. Ahora bien, tanto la pretensión de identidad entre conocer y conocido como la teoría de la '*reflexio*' son erróneas[66].

En efecto, dicha identidad no pasa de ser una pretensión, porque el conocer humano es dual, es decir, siempre se distingue de lo conocido. No cabe identidad real entre el *método* cognoscitivo y el *tema* conocido. Otro error que subyace en la hipótesis de la '*reflexio*' reside en que, pese a que uno alcanza naturalmente a conocerse con un nivel noético que es distinto e inferior a su acto de ser personal, tal conocimiento ni es, ni puede ser, *completo* en solitario, sencillamente porque cada persona

65. *Ibíd.*, p. 167.

66. He salido al paso de estas hipótesis, entre otras, en mi trabajo: *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011, y en "Revisión de la *teoría reflexiva* del conocer humano", *Sapientia*, LXIX/233 (2013), pp. 67-95.

humana no es un invento propio, y porque tal proyecto está en curso, es decir, nunca durante esta vida está consumado. Además, de darse una reflexión personal completa, como es claro que al principio de nuestra existencia no conocemos nada de nosotros mismos, la pregunta obvia e incontestable es: ¿cómo educir el saber de la ignorancia? Más aún, si al final de la vida uno alcanzase a conocerse de modo completo con sus propias fuerzas, es claro que la ayuda del conocimiento divino para conocernos estaría de más. De manera que, mirada a fondo, dicha hipótesis recala en el ateísmo.

Sin embargo, el problema del existencialismo kierkegaardiano es distinto del posterior, porque no pretende la identidad conocer-conocido. Tampoco intenta separar entre el conocer y el yo. A ese conocer concomitante al yo lo llama 'subjetivo'. Pero su propuesta consta de un problema que no se puede solucionar por ahora y que dejamos abierto para la IIIª Parte. Baste de momento dejarlo formulado a manera de pregunta: ¿admite el danés que ese 'conocer subjetivo' es natural o que es otorgado en exclusiva por el don de la fe sobrenatural?

3. LOS ESTUDIOSOS DE KIERKEGAARD Y SUS CAMPOS

La edición de las obras completas de Kierkegaard se encuentra en francés[67] y en inglés[68]. En español se han publicado, hasta la fecha, y en diversas ediciones, 20 de sus obras.

Los campos de estudio sobre Kierkegaard son múltiples. Ya se han anotado las publicaciones que investigan las fuentes de su pensamiento. Hay otras que lo comparan con diversos pensadores de las distintas épocas de la historia[69]. Existen asimismo varias publicaciones periódicas

67. Cfr. KIERKEGAARD, K., *Oeuvres Complètes*, Paris, ed. de L'Orante, vols. 1-20, 1970-1986.

68. Cfr. *Kierkegaard writings*, I-XXVI, Princeton University Press, 1978-2000.

69. Cfr. AA.VV., *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 1-3, Stewart, J., (ed.), Farnham, Ashgate, 2009; *Kierkegaard and his German contemporaries*, Tome 1-3, Stewart J., (ed.), Aldershot, Burlington, Ashgate, 2008; *Kierkegaard and the Bible*, Tome 1. *Old Testament*; Tome 2. *New Testament*, Lee, C. B.,- Stewart, J., (eds.), Farnham, Ashgate, 2010; *Kierkegaard and the Greek World*. Tome 1: *Socrates and Plato*, Stewart, J., (ed.) Aldershot, Burlington, Ashgate, 2010; Tome 2: *Aristotle and other Greek authors*, Farnham, Ashgate, 2010; *Kierkegaard*

sobre su pensamiento: *Kierkegaardiana* (desde 1955), *Kierkegaard Studies Yearbook* (desde 1996), *Acta Kierkegaardiana* (desde 2007), así como una sociedad internacional: 'The International Kierkegaard Society'.

A continuación se intentará ofrecer una panorámica de publicaciones referentes a Søren Kierkegaard que, dividida por los temas más relevantes de su obra, puedan servir de orientación bibliográfica a quienes se introduzcan en el complejo y amplio estudio del pensamiento del escritor danés. Registraremos todos ellos por orden alfabético, no según el orden cronológico de composición.

a) *Estudios introductorios*. El lector puede acudir a tres tipos de trabajos, según sus personales preferencias:

1) *Manuales de historia de la filosofía*, si es que el se desea en exclusiva hacerse cargo de modo breve y sintético de la figura y el pensamiento de Kierkegaard. Entre esos compendios se pueden consultar, por ejemplo, los de Bannour, Colomer, Fabro, Fazio–Fernández Labastida, Löwith, Reale–Antiseri, Urdánoz o Verneaux[70]. Todos ellos tratan comedidamente la figura del pensador de Copenhague.

2) *Estudios exclusivos sobre el pensamiento de Kierkekegaard*, los cuales ofrecen una síntesis de su doctrina, pero más amplia y detallada que la contenida en la manualística. Entre ellos se pueden revisar, por

and the Patristic and medieval traditions, Stewart, J., (ed.) Farnham, Ashgate, 2008; *Kierkegaard and the Renaissance and Modern traditions*, Tome 1-3, Farnham, Ashgate, 2009; *Kierkegaard and the Roman world*, Stewart, J., - Nun, K., (eds.), Farnham, Ashgate, 2010; *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, penimento, perdono*, U. Regina - E. Rocca (eds.), Brescia, Morcelliana, 2007; *Kierkegaard in Post/Modernity*, M. Matustik, - M. Westphal, (eds.), Indiana, Indiana University, 1995; *Kierkegaard oggi*, A. Cortese (ed.), Milano, Vita e Pensiero, 1986.

70. Cfr. BANNOUR, W., 'Kierkegaard', en *Historia de la Filosofía. Ideas y doctrinas*. Tomo III, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pp. 262-271; COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990; FABRO, C., "El existencialismo kierkegaardiano", en *Historia de la Filosofía* II, Madrid, 1965; FAZIO, M., – FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía, IV. Filosofía contemporánea*. Madrid, Palabra, 2ª ed., 2009; LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, ed. de E. Estiu, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968; REALE, G. – ANTISERI, D., 'Kierkegaard', en *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988; URDÁNOZ, T., *Historia de a filosofía*, vol. V. *Siglo XIX*, Madrid, BAC., 2008; VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1966.

ejemplo, los trabajos de Amorós, Anderson, Angeli, Barrett, Bohlin, Bykhovskii, Cantoni, Colette, Collins, Deleuran, Ferreira, Gardiner, Goñi Zubieta, Gouwens, Grimsley, Guerrero, Haecker, Hannay, Höffding, Hohlengerg, varios trabajos de Jolivet, Koch, Lombardi, Lowrie, Malantschuk, Mooney, O'Hara, Pizzuti, Ricoeur, Stendahl, la obra de Suances Marcos en tres volúmenes, o la de Swenson[71].

71. Cfr. AMORÓS, C., *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987; ANDERSON, B.C., *Kierkegaard*, Syracuse, Syracuse University Press, 1974; ANGELI, F., *L'itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonanza di Kierkegaard*, Milano, Italia, 2004: BARRETT, L.C., *Kierkeggard*, Nashville, Abingdon Press, 2010; BOHLIN, Th., *Søren Kierkegaard. L'homme et l'oeuvre*, P.H. Tisseau (ed.), Bagozes-en-Pareds, 1941; BYKHOVSKII, B., *Kierkegaard*, Amsterdam, Grüner, 1976; CANTONI, R., *La coscienza inquieta*, *S. Kierkegaard*, Milán, Mondadori, 1949; COLETTE, J., *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Desclee de B., 1972 ; *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994 ; COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, F.C.E., 1958; DELEURAN, V., *Esquisse d'une étude sur S. Kierkegaard*, Paris, C. Noblet, 1897; FERREIRA, M.J., *Kierkegaard*, Oxford, Blakwell Publishing, 2009; GARDINER, P., *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1988; GOÑI ZUBIETA, C., *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, Barcelona, PPU, 1996; GOUWENS, D.J., *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; GRIMSLEY, R., *Sören Kierkegaard. A biographical introduction*, London, Studio Vista, 1973; GUERRERO MARTÍNEZ, L., *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, Publicaciones Cruz O., Universidad Panamericana, 1993; HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 1956; HANNAY, A., *Kierkegaard*, London – Boston – Melbourne - Henley, Routledge & Kegan Paul, 1991; HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, ed. de Vela, F., Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1949; HOHLENGERG, J.E., *L'œuvre de Søren Kierkegaard. Le chemin du solitaire*, ed. de P.H. Tisseau, Paris, Ed. Michel, 1960; *Søren Kierkegaard*, New York, Octagon Books, 1978; JOLIVET, R., *Aux sources de l'existencialism chrétien. Kierkegaard*, Paris, A. Fayard, 1958; *El existencialismo de Kierkegaard*, Madrid, Espasa-Calpe, 1952; *Introducción a Kierkegaard*, ed. de Rovira, M., Madrid, Gredos, 4ª ed., 1962; *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*, Madrid, Gredos, 1976 ; KOCH, C., *Soeren Kierkegaard*, trad de Nicolet, A., Paris, Société Commerciale, 1934; LOMBARDI, F., *Kierkegaard*, Firenze, La Nuova Italia, 1936; LOWRIE, W., *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1938; MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's thought*, Princeton, Princeton University Press, 1974; MOONEY, E.F., *On Søren Kierkegaard. Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*, Hampspire-Burlington, Ashgate, 2007; O'HARA, S., - STELLA, G., *Kierkegaard alla portata di tutti. Un primo paso per comprendere Kierkegaard*, Roma, Armando editore, 2007; PIZZUTI, G.M., *Invito al pensiero di Sören Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1995; RICOEUR, M., *Kierkegaard. La filosofía e l'eccepzione*, Morcelliana, Brescia, 1995; STENDAHL, B.K., *Sören Kierkegaard*, Boston, Hall, 1976; SUANCES MARCOS, A.M., *Søren Kierkegaard*, vol. I, *Vida de un filósofo atormentado*, Madrid, UNED, 1997; vol. II, *Trayectoria de su pensamiento*

3) *Estudios centrados en varios pensadores considerados existencialistas* o afines a ellos, entre los cuales se estudia a Kierkegaard. En éste ámbito cabe reseñar, por ejemplo, los trabajos de Allen, Alonso Fueyo, Blackham, Leo Gabriel, Jaspers, Mulhall, Uscatescu o Vallejos[72].

b) *Sobre el problema de los seudónimos*. En cuanto al tema de la seudonímia en Kierkegaard, es decir, a la discusión sobre hasta qué punto comparece la mente de Søren Kierkegaard en sus distintas obras seudónimas, contamos, por ejemplo, con estudios como los de Brunet, Clair, Dalton, Elrod, Holmes Hartshorne, Marsh, McKinnon, Mesnard, Morra, Olsen, Phillips, Poole, Pons, Stott, Taylor, Torralba Roselló –uno de los españoles que más ha estudiado el pensamiento del danés– y Wells[73].

filosófico, Madrid, UNED, 1998; vol. III, *Estructura de su pensamiento religioso*, Madrid, UNED, 1998; SWENSON, D.F., *Something about Kierkegaard*, Minneapolis, Ausburg Publising House, 1945.

72. Cfr. ALLEN, D., *Tree outsiders. Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, Cambridge, Cowley Publications, 1983; ALONSO FUEYO, S., *Existencialismo y existencialistas*, Valencia, Guerri, 1949; BLACKHAM, H.J., *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Ed. de Occidente, 1965, GABRIEL, L., *Filosofía de la existencia: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre,* Madrid, Editorial Católica, 1974; JASPERS, K., *The great philosophers, vol. IV: The disturbers: Descartes, Pascal, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche*, San Diego-Toronto, Harcourt Brace & Co., 1995; MULHALL, S., *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard,* Oxford, Clarendon Press, 2001; USCATESCU, G., *Agustín, Nietzsche y Kierkegaard*, Madrid, Forja, 1983; VALLEJOS, M., *Sobre Kierkegaard y el existencialismo*, Santa Fe, Universidad, 1975.

73. Cfr. BRUNET, P., "La communication indirecte chez Kierkegaard. Une dialectique contemporaine", *Laval Thèologie et Philosophie*, 54/1 (1998), pp. 127-142 ; CLAIR, A., *Seudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1970. "La pensée éthique de Kierkegaard. L'articulation entre norme et décision", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 65-84 ; CLAIR, A., "Les seudonimes. Un rapport indirect à l'existence", *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 39-42; DALTON, S., "Hohannes Climacus as Kierkegaard's discourse of method", *Philosophy Today*, 47/4 (2003), pp. 360-277; ELROD, J.W., "The self in Kierkegaard's seudonyms", *International Journal for Philosophy of Religion*, 4 (1973), pp. 218-240; HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard: el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras psudónimas,* Madrid, Cátedra, 1990; MARSH, J.L., "The two Kierkegaards", *Philosophy Today*, 16 (1972), pp. 313-322; MCKINNON, A., "The central works in Kierkegaard's autorship", *Review International of Philosophy*, 27 (1973), pp. 84-94; MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesme, 1948; MORRA, G., "Chi sono gli seudonimi di Kierkegaard", *Ethica*, 11 (1972), pp. 41-50; OLSEN, M., "La dialectique de la communicazione herméneutique kierkegaardienne", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 141-154; PHILLIPS, D.Z., "Authorship and authenticity. Kierkegaard and Wittgenstein", *Studia Philosophica*, 17 (1992), pp. 177-192; POOLE, R., *Kierke-*

c) *El tema de la fe* (y asimismo *el fideísmo*). Por lo que se refiere a este punto kierkegaardiano, que es el más relevante, disponemos, por ejemplo, de los estudios de Adams, Bianchi, Bühler, Carr, Cauly, Friedman, Gerber, Gordis, Iiritano, Klocker, Krishek, Marino, Maybee, Mollo, Nguyên-van-Tuyên, Paci, Pojman, Stack, Thomas, Velocci, Wisdo, los múltiples trabajos de Evans, y el de alguno de los que pasa por ser uno de sus mejores conocedores, Fabro[74].

gaard. The indirect communication, Charlotteswille, University Press of Virginia, 1993; PONS, J., *Stealing a Gift: Kierkegaard's Seudonyms and the Bible*, New York, Fordam University Press, 2004: STOTT, R., *Behind the mask. Kierkegaaard's seudonimic treatment of Lessing in the Concluding unscientific postscript*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1993; TAYLOR, M.C., "Language, truth, and indirect communication", *Tijdischr Filosofie*, 37 (1975), pp. 74-88; *Kierkegaard's seudonimous authorship. A study of time and the self*, Princeton, Princeton University Press, 1975; TORRALBA ROSELLÓ, F., *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Salamnca, Kadmos, 2003; WELLS, W.W., "Two iusses in the interpretation of Kierkegaard's works", *The Modern Schoolman*, 54 (1977), pp. 363-368.

74. Cfr. Cfr. ADAMS, R.M., "The knight of faith", *Faith and Philosophy*, 7/4 (1990), pp. 383-395; "Kierkegaard's arguments against objetive reasoning in religion", *Monist*, 60 (1977), pp. 228-243; BIANCHI, C., "Cristo scandalo della ragione e oggetto della fede secondo Kierkegaard", *Revista Rosminiana*, 68 (1974), pp. 316-321; BÜHLER, P., "Tertulian. The teacher of the *credo quia absurdum*", en *Kierkegaard and the Patristic and medieval traditions*, Stewart, J., (ed.) Farnham, Ashgate, 2008, pp. 131-142; CARR, K.L., "The offense o reason and the passion of faith. Kierkegaard and anti-rationalism", *Faith and Philosophy*, 13/2 (1996), pp. 236-251; CAULY, O., "La foi est-elle une paradoxe ou 'une virtu de l'absurde'?, *Kairos*, 10 (1997), pp. 99-114; FRIEDMAN, R.Z., "Kant and Kierkegaard. The limits of reason and the cunning of faith", *International Journal for Philosophy of Religion*, 19 (1986), pp. 3-22; GERBER, R.J., "Kierkegaard, reason and faith", *Thought*, 44 (1969), pp. 29-52; GORDIS, R., "The faith of Abraham. A note on Kierkegaard's theological suspension of the ethical", *Judaism*, 25/4 (1976), pp. 414-419; IIRITANO, M., *Disperazione e fede in Soren Kierkegaard*, Soveria Nannelli, Rubbettino, 1999; KLOCKER, H.R., "From rationalism to faith. Ockham and Kierkegaard", *The Modern Schoolman*, 55 (1977-8), pp. 57-70; KRISHEK, S., *Kierkegaard on fait hand love*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2009; MARINO, G.D., "Is madness truth, is fanaticism faith? (Kierkegaard), *International Journal for Philosophy of Religion*, 22 (1987), pp. 91-53; MAYBEE, J.E., "Kierkegaard on the mandes of reason", *Man and World*, 29/4 (1996), pp. 387-406; MOLLO, G., "Fede e ragione: un confronto tra Bonaventura e Kierkegaard", *Miscelanea francescana*, 75 (1975), pp. 721-732; NGUYÊN-VAN-TUYÊN, J., *Foi et existence selon S. Kierkegaard*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971; PACI, E., "Kierkegaard e la dialettica della fede", *Archivio di filosofia*, II (1953), pp. 9-44; POJMAN, L.P., "Kierkegaard on justification of belief", *International Journal for Philosophy of Religion*, 8 (1977), pp. 75-93; STACK, G.J., "La comprensión de la fe en Kierkegaard", *Folia Humanistica*, 12 (1974), pp. 219-233; "La persona subjetiva y el mundo en Kierke-

d) *La cuestión de la existencia humana*, que ha dado nombre a la corriente de pensamiento, el *existencialismo*, que tiene a Kierkegaard como fundador, el lector puede abordarlo, al menos, desde dos ámbitos:

1) *Estudios generales*, es decir, trabajos sobre el *existencialismo*, como por ejemplo los de: Alcorta, Berdiaeff, Bollnow, Cardenal, Chestov, Fabro, Flynn, Fontán Jubero, García Bacca, Gómez Nogales, González Álvarez, González Caminero, Huber, Iturrioz, Juranville, Mounier, Mura, Regina, Reinhardt, Roig Gironella, Roubiczek, Urdánoz, Verneaux o Wahl[75].

gaard", *Folia Humanistica*, 13 (1975), pp. 701-709; THOMAS, J.H., "Christianity as absurd (Kierkegaard)", *The sources and depths of faith in Kierkegaard*, Mikulova, M., (ed.) Copenhague, Reitzels Boghandel, 1978, pp. 58-62; VELOCCI, G., *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 1976; WISDO, D., "Kierkegaard on the limits of Christian epistemology", *Internacional Journal for Philosophy of Religion*, 29/2 (1991), pp. 97-112; EVANS, C.S., *Kierkegaard on faith and the self*, Huston, Baylor University Press, 2006; *Faith beyond reason. A Kierkegaardian account*, Grand Rappits, Eerdmans Pub. Co., 1998; "Is Kierkegaard an irrationalist? Reason, paradox and faith", *Religious Studies*, 25/3 (1989), pp. 347-362; FABRO, C., "Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard", *Revue des Sciences Pilosophiques et Thélologiques*, 32 (1948), pp. 169-206.

75. Cfr. ALCORTA, J.I., *El existencialismo en su aspecto ético*, Barcelona, Bosch, 1955; ALONSO FUEYO, S., *Existencialismo y existencialistas*, Valencia, Guerri, 1949; BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936; BLACKHAM, H.J., *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Ed. de Occidente, 1965; BOLLNOW, O., *Filosofía de la existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1954; CARDENAL, M., "El existencialismo", *Revista de Estudios*, 4 (1946), pp. 113-136; CHESTOV, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, ed. de Ferrater Mora, J., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1947; *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972; FABRO, C., *Problema dell' existenzialismo*, en *Opere Complete*, Roma, Edivi, 2009; *Dall'essere all'existente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, Genova-Milano, Marietti, 2004; FAIRHURT, St., "Existentialism. A Bibliography, Søren Kierkegaard", *The Modern Schoolman*, 31 (1953), pp. 19-22; FLYNN, TH.R., *Existentialism. A very Short Introduction*, Oxfort, Oxfort University Press, 2006; FONTÁN JUBERO, P., *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985; GABRIEL, L., *Filosofía de la existencia: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre,* Madrid, Editorial Católica, 1974; GARCÍA BACCA, J.D., *El existencialismo*, México, Universidad Veracruzana, 1962; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., "El dato inicial de la metafísica existencialista", *Sapientia*, 4 (1949), pp. 10-31; "Las dimensiones de la existencia en la filosofía existencial", *Revista de Filosofía*, 4 (1945), pp. 255-283; GONZÁLEZ CAMINERO, N., "Panorama existencialista", *Pensamiento*, 4 (1948), pp. 387-404; HUBER, G., "Comment les philosophies de l'existence se sont-elles approprié de Kierkegaard", *Danish Yearbook of Philosophy*, 8 (1971), pp. 37-42; ITURRIOZ, J., *Cuatro lecciones sobre existencialismo*, Zaragoza, ed. Hechos y Dichos,

2) *Estudios específicos*, atendiendo al tema de la *existencia* según Kierkegaard (bien teniendo en cuenta su obra entera, bien atendiendo sólo a alguna de sus publicaciones), como llevan a cabo, por ejemplo, los trabajos de Arnou, Boyer–Paul, Condette, Diem, Elrod, García Amilburu, González Álvarez, Johnson, uno de los mejores estudiosos españoles del danés, Larrañeta, Levinas, Malantschuk, Pizzuti o Torres[76].

e) *El contenido de los tres estadios* de la vida humana –el *estético,* el *ético* y el *religioso–,* seguramente el más célebre de los asuntos trabajados en pensamiento kierkegaardiano, y, asimismo, el del '*salto*' de uno a

1951; *Existencialismo*, Zaragoza, El Noticiero, 1951; JURANVILLE, A., *La philosophie comme savoir de l'existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000; MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, ed. de Montserrat, D., Madrid, Revista de Occidente, 1949; MURA, G., *Angoissa e esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann*, Roma, Città Nuova, 1982; REGINA, U., "Otre la modernità ripercorrendo la via esistenziale de Kierkegaard sl secondo Heidegger", *Acta Philosophica*, 8/2 (1999), pp. 223-250; REINHARDT, K.F., *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960; ROIG GIRONELLA, J., "Trayectoria del existencialismo", *Razón y Fe*, 136 (1947), pp. 324-343; ROUBICZEK, P., *El existencialismo*, Barcelona, Labor, 3ª ed., 1970; URDÁNOZ, T., "Boletín de Filosofía existencial en torno al Existentencialismo en España", *Ciencia Tomista*, LXX (1946), pp. 116-162; VERNEAUX, R.*, Lecciones sobre el existencialismo*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1957; WAHL, J. A., *Historia del existencialismo: discusión Kafka y Kierkegaard*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.

76. Cfr. ARNOU, R., "L'Existentialisme à la manière de Kierkegaard", *Gregorianum*, 25 (1946), pp. 63-88; BOYER, R., - PAUL, J.M., *Kierkegaard, la découverte de l'existence*, Nancy, Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy, 1990; CONDETTE, E.D., *Sören Kierkegaard, penseur de l'existence*, Bordeau, Kronos Édition, 1977; DIEM, H., *Kierkegaard's dialectic of existence*, Westport, Greenwood Press, 1978; ELROD, J.W., *Being and existence in Kierkegaard's seudonimous works*, Princeton, Princeton University Press, 1975; GARCÍA AMILBURU, M., *La existencia en Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 1992; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., "Kierkegaard y el existencialismo", *Cisneros*, 11 (1946), pp. 29-38; JOHNSON, R.H., *The concept of existence in the Concluding unscientific postscript*, The Hague, M. Nijhoff, 1972; LARRAÑETA, R., "La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe", *Estudios Filosóficos*, 25 (1976), pp. 17-70; "La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe. Un estudio sobre Sören Kierkegaard", *Estudios Filosóficos*, 24 (1975), pp. 337-381; LEVINAS, E., "Existencia y ética", en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 69-80; MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's concept of existence*, Milwaukee, Marquette University Press, 2003; PIZZUTI, G.M., *Il filosofo dell'actus essendi. La progressione teoretica dell'itinerario filosofico di Cornelio Fabro tra Tommaso d'Aquino e Søren Kierkegaard*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011; TORRES, J.V.M., "Tiempo existencialista en Søren Kierkegaard", *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales* (Córdoba, Argentina), 14 (1950), pp. 162-187.

otro. Estas dimensiones se pueden estudiar, por ejemplo, en los trabajos de Barreiro, Carlile, Clair, Davepont, Giannatiempo, Glenn Kirkconnell, Jansen, Kainz, Knappe, Mauri, Michelsen, Mullon, Pareyson, Plazaola, Rudd, Sciacca, Stack, el ya mencionado Torralba Roselló, Triconi o Zanovello[77].

f) *El argumento de la ironía* en Kierkegaard, tan querido por el autor, y de neta impronta socrática, lo han estudiado, entre otros, los siguientes autores: Binetti, Cornu y Gallino[78].

g) *La noción de libertad*, tal vez la más difícil de perfilar en el pensamiento del escritor danés, se puede investigar, por ejemplo, en varios

77. Cfr. BARREIRO, J.L., "Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad", *Compostellanum*, 15 (1970), pp. 387-419; CARLILE, Cl., *Kierkegaard's philosophie of becoming*, Albany, State University Press, 2005; CLAIR, A., *Kierkegaard existente et éthique*, Paris, Presses Universitarires de France, 1997; DAVEPONT, J., "The meaning of Kierkegaard's choice. Between aesthetics and the ethical", *South West Philosophy Review*, 11/2 (1995), pp. 73-108; GIANNATIEMPO, A., *L'estetico in Kierkegaard*, Napoli, Liguori, 1992; GLENN KIRKCONNELL, W., *Kierkegaard on Ethics and Religion*, London – New York, Continuum, 2008; JANSEN, P., "Essere estetico ed existere etico", *Letture*, 8-9 (1978), pp. 501-512; KAINZ, H.P., "Kierkegaard's 'three stages' and the levels of spiritual maturity", *The Modern Schoolman*, 52 (1974-5), pp. 359-380; KNAPPE, U., "Kant's and Kierkegaard's conception of ethics", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 188-202; MAURI, M., "Soren Kierkegaard. Las características de la vida ética", *Folia Humanistica*, 31/331 (1993), pp. 149-175; MICHELSEN, J.M., "Kierkegaard on choosing oneself and the ground of the 'moral sense'", *Analecta Husserliana*, 22 (1987), pp. 227-238; MULLON, J.D., "Between the aesthetics ans the ethical", *Philosophy Today*, 23 (1979), pp. 84-94; PAREYSON, L., *L'etica di Kierkegaard nella Postilla*, Torino, G. Giappichelli, 1971; PLAZAOLA, J., "Estética y religión en Kierkegaard", *Revista de Ideas Estéticas*, 32 (1974), pp. 301-319; RUDD, A., *Kierkeggard and the limits of the Ethical*, Oxford, Clarendom Press, 1993; SCIACCA, M.F., *L'estetismo, Kierkegaard, Pirandello*, Palermo, L'Epos, 1990; STACK, G.J., "Kierkegaard y la conciencia estética", *Folia Humanistica*, 13 (1975), pp. 263-275; "Aristotle and Kierkegaard's existential ethics", *Journal for History of Philosophy*, 12 (1974), pp. 1-19; "Kierkegaard the self as ethical possibility", *The Southwestern Journal of Philosophy*, 3/3 (1972), pp. 35-61; TORRALBA ROSELLÓ, F., *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, Madrid, San Pablo, 2008; TRICONI, Fl., "Soren Kierkegaard e la moral kantiana", en AAVV., *A partire de Kant*, Milano, Franco Angeli, 1989: ZANOVELLO, N., "El subjetivismo ético religioso de Sören Kierkegaard", *Religión y Cultura*, 25 (1979), pp. 463-476.

78. Cfr. BINETTI, M.J., "El concepto kierkegaardiano de ironía", *Acta Philosophica*, 12/2 (2003), pp. 198-218; CORNU, M., "Ironie et humour chez Kierkegaard", *Études Philosophiques*, 2 (1979), pp. 217-228; GALLINO, G., "Kierkegaard e l'ironia socratica", *Filosofía*, 45/2 (1994), pp. 143-161.

estudios de Binetti, en algún escrito del mismo Fabro, y en trabajos de otros autores como Kosck, Torralba Roselló, ya aludido, Viallaneix o Zipi[79].

h) *El problema de la comunicación*, es decir, no sólo el del estilo y la abundante retórica empleada por Kierkegaard, sino también la distinción entre la llamada por él 'comunicación indirecta' de la verdad y la 'comunicación directa', se puede revisar en los estudios, por ejemplo, de Billeskov, Carignan, Caron o Cornu[80].

i) Para *la temática de la psicología* kierkegaardiana contamos también con varios estudios interesantes; por ejemplo, los de Evans, Faber, Nordentoff, Polo, Theunissen o Wahl[81].

j) Respecto del *tópico del conocimiento* y de la *verdad*, tanto de la 'objetiva', como de la 'subjetiva', la bibliografía kierkegaardiana es amplia. Sobre esto han escrito, por ejemplo, Anderson, Evans, Frutos

79. Cfr. BINETTI, M. J., *El itinerario de la libertad. Un estudio basado en el Diario de Soren Kierkegaard según la interpretación de Cornelio Fabro*, Buenos Aires, Ciafic, 2003; *La posibilidad necesaria de la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 177, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005; FABRO, C., "La dialettica della libertà e l'Absoluto", en *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, Opere Complete, vol. 11, Roma, Edivi, 2010, pp. 27-55; KOSCH, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006; TORRALBA ROSELLÓ, F., *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparrós Editores, 1998; VIALLANEIX, N., "Le liberté chez Kierkegaard: écoute ton Libérateur", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp 23-34; ZIZI, P., *Ontologia della libertà (Tra Kierkegaard-Heidegger-Fabro)*, Sassari, Ed. Unidata, 1987.

80. Cfr. BILLESKOV, F.J., "La réthorique de Kierkegaard", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 83-94; CARIGNAN, M., "La communication de la vérité selon Kierkegaard", *Revue de l'Universitè d'Ottawa*, 51 (1981), pp. 271-280; CARON, J., *Dialectique de la communication chez Kierkegaard*, Paris, Aubier, 1977; CORNU, M., *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne, ed. Age de l'homme, 1972.

81. Cfr. EVANS, C.S., *Søren Kierkeggard's Christian Psychology*, Vancouver, British Columbia, 1990; FABER, B., "Ragione e passione in Kierkegaard", *Verifiche*, 28/3 (1999), pp. 115-168; *La contraddizione sofferente. La teoria del tragico in Soren Kierkegaard*, Padova, Il Poligrafo, 1998; NORDENTOFF, K., *Kierkegaard's psychology*, Pittsburg, Duquesne University Press, 1972; POLO, L., 'La hermenéutica de la sospecha (I) Kierkeggard', *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005; THEUNISSEN, M., *Kierkegaard's Concept of Despair*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005; WAHL, J., "Kierkegaard: l'angoscia e l'intante", en *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 185-197.

Cortés, Hughes, Klein, Kopper, Larrañeta, Perkins, Piazzesi, Pinto, Stack, Stengren, Westphal o el ya mencionado Zanovello[82].

k) *El asunto del amor*, uno de los asuntos mejor tratados por Søren Kierkegaard, ha sido trabajado, por ejemplo, por Bonifaci, Frendt, el buen estudio ya mencionado de Larrañeta, Taylor, o los autores ya aludidos Torralba Roselló y Westphal[83].

l) En *la cuestión del sujeto*, entendido como *singular* y, asimismo, el problema derivado de la *intersubjetividad*, es decir, estudios referidos a antropología así como a fundamentos de sociología, se pueden tener en cuenta, entre otros, los trabajos de Ballezza, Bertman, Carignan, el del ya

82. Cfr. ANDERSON, Th.C., "The extend of Kierkegaard's skepticism", *Man and World*, 27/3 (1994), pp. 271-289; EVANS, C.S., "Kierkegaard on subjective truth", *International Journal for Philosophy of Religion*, 7 (1976), pp. 288-299; FRUTOS CORTES, E., "La enseñanza de la verdad en Kierkegaard", *Revista de Filosofía*, 9 (1950), pp. 91-98; HUGHES, E.J., "How subjectivity is truth in the *Concluding unscientific postscript*", *Religious Studies*, 31/2 (1995), pp. 197-208; KLEIN, A., *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1979; KOPPER, J., "L'dépassement de la pensée abstraite chez *Kierkegaard", Religious Studies*, 18 (1982), pp. 63-73; LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Ed. San Esteban, 1990; PERKINS, R.L., "Kierkegaard's epistemological preferences", *International Journal for Philosophy of Religion*, 4 (1973), pp. 197-217; PIAZZESI, Ch., *La verità come trasformazione di sé. Terapia filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgentein*, Pisa, ETS, 2009; PINTO, J. DA COSTA, "A verdade em Kierkegaard", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 33 (1977), pp. 84-88; STACK, G.J., "La verdad como subjetividad", *Folia Humanistica*, 15 (1977), pp. 607-618; STENGREN, G.L., "Connatural knowledge in Aquinas and Kierkegardian subjetivity", *Kierkegaardiana*, X (1977), pp. 182-189; WESTPHAL, M., *Kierkegaard's Critique of reason and Society*, Pennsylvania, Pensylvania State University Press, 1991; ZANOVELLO, N., "La sogettività della verità in Kierkegaard", *Rivista Rosminiana*, 73 (1979), pp. 47-56.

83. Cfr. BONIFACI, C.F., *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, Herder, 1963; FRENDT, G., *Works of Love?: Reflections on Works of Love*, Potomac, Maryland, Scripta Hummanistica, 1982; LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Ed. San Esteban, 1990; TAYLOR, M.C., "Love and forms of spirit. Kierkegaard vs Hegel", *Kierkegaardiana* X (1977), pp. 95-116; TORRALBA ROSELLÓ, F., *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard,* Barcelona, PPU, 1993; WESTPHAL, M., "Commanded love and moral autonomy. The Kierkegaard-Habermas debate", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 3 (1998), pp. 1-22.

nombrado Clair, los de Connell, Costa, varios de Matthis, los de McLane, Ndreca, Nicoletti, Roberts, Rosfort, Rudolph, Solomon, Söltoft o Tutte[84].

m) Para advertir *la preeminencia de la voluntad* en el pensamiento kierkegaardiano se puede consultar al respecto un trabajo de Serrano[85]. En este asunto tan relevante contamos con poca bibliografía porque, para dar cuenta de él, hay que advertir que los pensadores posthegelianos son sobre todo voluntaristas por reacción al racionalismo hegeliano, y este extremo requiere no sólo conocer la filosofía de varios autores contemporáneos, sino también de compararla con la hegeliana.

n) Por último, *el tema de Dios*, su existencia, el desdén kierkegaardiano por las pruebas clásicas de la teología natural, etc., se puede revisar

84. Cfr. BALLEZZA, V.A., "Il singolo e la comunità", *Archivio di Filosofía*, II (1953), pp. 115-132; BERTMAN, M.A., "A sole possibility for individual unity", *Philosophy Today*, 16 (1972), pp. 306-312; CARIGNAN, M., *Individu et société chez Kierkegaard*, Halifax, Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1977; CLAIR, A., *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993; CONNELL, G., *To be one thing. Personal unity in Kierkegaard's thought*, Macom, Mercer University Press, 1985; COSTA, F., "Intra-soggetto ed inter-soggetto in Kierkegaard", *Giornale di Metafisica*, 25/2 (2003), pp. 9-28; MATTHIS, M.J., "Becoming subjective. Kierkegaard's existential revolution", *Philosophy Today*, 50/3 (2006), pp. 272-283; "The social in Kierkegaard concept of the individual", *Philosophy Today*, 23 (1979), pp. 74-83; MCLANE, E., "Kierkegaard and subjectivity", *The International Journal for Philosophy of Religion*, 8 (1977), pp. 211-232; NDRECA, A., *La soggettivita in Kierkegaard*, Roma, Urbaniana, University Press, 2005; NICOLETTI, M., *La dialettica dell'Incarnazione: soggettività e storia nel pensiero di Søren Kierkegaard*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1983; ROBERTS, R., "Kierkegaard on becoming an 'individual'", *Scottish Journal of Theology*, 31/2 (1978), pp. 133-152; ROSFORT, R.L., "L'antropologia tra teoria e prassi. Una domanda kantiana a Kierkegaard", en *L'essere umano come rapporto*, Roca, E., (ed.), Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 173-186; RUDOLPH, A.W., "The concept of man in *Hegel* and Kierkegaard", *ITA Humanidades*, 8 (1972), pp. 55-71; SOLOMON, R.C., "Kierkegaard and 'subjective thuth'", *Philosophy Today*, 21 (1977), pp. 202-215; SÖLTOFT, P., "Antropology and Ethics: The Connection between Subjectivity and Intersubjectivity as the Basis of a Kierkegaardian Antropology", en *Antropology and Authority*, Houe, P., - Marino, G.D., - Rossel, S.H., (eds.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 41-48; TUTTE, H.N., *The croad is untruth. The existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, New York, Peter Lang, 1996.

85. Cfr. SERRANO, S., *The will as protagonist. The role of the will on the existentialistic writings of Miguel de Unamuno. Affinities and divergences with Kierkegaard and Nietzsche*, Sevilla, Padilla, 1996.

en algunos estudios como los de Eruscione, Fabro, González Álvarez, Kelly, Maurant, Pattison, Rae, Reidar, Stella, Widakowich o Whittaker[86].

Téngase en cuenta, además de los estudios de los recién mencionados autores, aquellos otros a los que se ha remitido en las notas al pie de página a lo largo de la exposición de estas claves hermenéuticas kierkegaardianas ofrecidas en esta Iª Parte del trabajo, así como a esas otras que se ofrecerán en su momento en la IIª Parte, que se abre a continuación y, sobre todo, en la IIIª Parte, la más crítica y de fondo de las tres.

86. Cfr. ERUSCIONE, S., "Kierkegaard in fronte l'existenza di Dio", *La Civilta Cattolica* 102 (1951), pp. 618-631; FABRO, C., *L'Assoluto all'existenzialismo*, en *Opere Complete*, Roma, Edivi, 2009; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CESIC, Instituto Luis Vives, 1945; KELLY, Ch. J., "Essential thinking in Kierkegaard's critique of proofs for the existence of God", *The Journal of Religion*, 59 (1979), pp. 133-153; MAURANT, J.A., "The place of God in the Philosophy of Kierkegaard", *Giornale di Metafisica*, 8 (1953), pp. 207-221; PATTISON, G., "'Before God' as a regulative concept", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2 (1997), pp. 70-84; RAE, M., *Kierkegaard and theology*, London, New Cork, T&T Clark, 2010; REIDAR, Th., *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1948; STELLA, F., "Kierkegaard: un uomo in presenza di Dio", *Racolta di Studi et Ricerche*, 2 (1978), pp. 331-341; WIDAKOWICH, M., "El concepto de Dios según Sören Kierkegaard", *Filosofar Cristiano*, 8-9 (1984-5), pp. 15-18 y 201-208; WHITTAKER, J.H., "Kierkegaard on names, concepts, ans proofs for God's existence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 10 (1979), pp. 117-129.

PARTE II

LA *TEMÁTICA* ANTROPOLÓGICA DE KIERKEGAARD

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

"Kierkegaard pasa por ser con razón uno de los grandes pensadores y escritores del mundo moderno"[1], escribió Colomer, un relevante historiador de la filosofía. Pero más que por esta razón, en este trabajo nos hemos fijado en el contenido de los textos del pensador danés porque la *persona* es la realidad superior, y "el tema de la persona humana –según Barreiro– comprende toda su fabulosa producción literaria"[2].

Ahora bien, la antropología de Søren Kierkegaard es de contrastes, pues en ella se puede hablar de inspiración a la par que de oclusión. El primer vocablo, de connotación positiva, indica que el escritor de Copenhague fue intuitivo, perspicaz, fino, para captar algunos rasgos nucleares del ser humano y desde luego, de sus manifestaciones psicológicas. El segundo término, en cambio, es de evocación negativa, y denota que este autor no acabó de perfilar bien el tema que buscaba, porque, para alcanzarlo, dio un 'salto' prematuro del conocer natural al sobrenatural (incurriendo en *fideísmo*); esta oclusión del conocer natural humano dotó a su antropología de una marcada entraña pesimista. Pues bien, los aspectos fundamentales de su pensamiento que consideramos positivos los expondremos a continuación en esta IIª Parte, relegando para la IIIª Parte aquellos otros que valoramos como negativos.

El propósito de esta IIª Parte es, pues, dar cuenta de las ventajas de la antropología kierkegaardiana, es decir, afirmar que sus fortalezas radican en ser una antropología hecha en 'primera persona', pues, como afirmó

1. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, p. 27.

2. BARREIRO, J. L., "Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad", *Compostellanum*, 15 (1970), p. 387.

Jolivet, "*toda su obra no es sino la expresión de su vida*"[3]. En efecto, a distinción de la antropología clásica griega y medieval –como advirtió Fabro– y, asimismo, a diferencia de la moderna, que tratan del hombre en tercera persona, es decir, impersonalmente, la antropología kierkegaardiana no es sino la descripción de su propia vida.

En consecuencia con lo indicado, a continuación se ofrecerán cinco capítulos que conforman esta IIª Parte de nuestro estudio, en los que se intentará dar una explicación de los que se estiman ser cinco de los pilares filosóficos certeros de la antropología kierkegaardiana: 1º) el fin humanizante de su estética. 2º) Su crítica al 'pensamiento objetivo', la defensa del 'subjetivo', y la preeminencia de la voluntad sobre la razón. 3º) La libertad humana, respecto de la cual Søren Kierkegaard advierte que es irreductible al 'libre albedrío' tal como fue clásicamente formulado. 4º) Su defensa de la primacía del amor personal en el hombre. 5º) Su concepción del hombre como 'relación' a Dios. Con todo, en estos apartados se manifestará que la formulación kierkegaardiana de estos temas también es susceptible de determinadas correcciones.

3. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1976, p. 39. La obra de Kierkegaard es expresión de su vida porque, según él, "*no hay pensamiento alguno real si no es existencial y vivido*". *Ibíd.*, p. 44. Cursivas en el original.

CAPÍTULO I
EL FIN HUMANIZANTE DE LA ESTÉTICA KIERKEGAARDIANA

PLANTEAMIENTO

Unas formas lingüísticas como la ironía, otras culturales como la música o la tragedia, la descripción de algunos sentimientos del espíritu como la pena, el tedio, la angustia o la desesperación, e incluso la exposición narrativa del matrimonio son diversos métodos noéticos que Kierkegaard ensayó inicialmente para alcanzar a conocer la subjetividad humana, el tema más relevante de su pensamiento. Posteriormente diría que el método adecuado para alcanzar dicha temática es el 'conocimiento subjetivo'; pero previamente, ese método no es explícito en sus obras, por lo que Søren Kierkegaard examinó las diversas tentativas metódicas que se describirán seguidamente.

Si se tienen en cuenta en su conjunto las diversas formas estéticas que el pensador danés tanteó, cabe decir que el fin de su estética es la humanización del 'individuo'. Con otras palabras: en este humanista "lo estético es visto desde el punto de vista ético"[1]. Pero no sólo, sino también religioso, porque "el joven Søren Kierkegaard tiene un sentido estético-religioso de la naturaleza: la ve en su belleza, en la que se revela lo 'divino', la Potencia que todo lo rige"[2]. En efecto, la finalidad de su tra-

1. "È lo estetico visto dal punto di vista dell'etico". GIANNATIEMPO, A., *L'estetico in Kierkegaard*, Napoli, Liguori, 1992, p. 186.

2. SCIACA, M.F., *L'estetismo, Kierkegaard*, *Pirandello*, Palermo, L'Epos, 1990, pp. 162-3. Este autor añade poéticamente en este mismo texto: "El mar, el cielo, el viento, el humo, el bosque, las flores: le inspiran sucesivamente auténtica poesía, acentos de dulce melancolía, de dolor

bajo literario no es, desde luego, estética, por lo que no se le puede asimilar a la postmodernidad. Tampoco es exclusivamente ética, por lo que su afán dista asimismo de algunas éticas modernas como la de Kant o Scheler. Su fin es, más bien, religioso, en concreto, cristiano, en el sentido de conducir al lector desde la belleza literaria al cristianismo, proyecto que está presente, desde el inicio de su producción y a lo largo de su obra entera. Ahora bien, para llegar a ser cristiano se requiere ser profundamente humano, esto es, ético, y para llegar serlo, es menester humanizar la estética. Por eso, el movimiento de su arte literario es como el de 'las etapas de la vida' que él mismo describe: el 'salto' de lo 'estético' a lo 'ético', y de lo 'ético' a lo 'religioso'.

Con todo, Søren Kierkegaard dejó sin atender un 'estadio' humano clave, el que media entre el ético y el religioso, a saber el *antropológico*, y esto porque –como se verá en la IIIª Parte– redujo en buena medida la antropología a ética. Sin embargo, la intimidad personal humana es supraética y fuente y fin de toda ética. En efecto, el ser personal no tiene como fin el obrar ético –tesis que reitera hoy en día, por ejemplo, Spaemann–, sino ser más, pues el fin de lo superior no puede radicar en lo inferior, sino en lo más elevado que él.

¿Caben otros estadios entre el estético y el ético que Kierkegaard no tuviese en cuenta? Existen muchas dimensiones humanas estéticas que son distintas jerárquicamente entre sí, y todas ellas deben ser aunadas y dotadas de sentido por la ética, porque es la única disciplina humana capaz de dirimir entre ellas y compararlas mediante el método sistémico. Pero, en definitiva, todas ellas se pueden agrupar bajo la denominación genérica de *estética*, porque todas responden al modo de ser propio de la *naturaleza* humana. La ética, en cambio, no es naturaleza humana, sino un *añadido perfectivo* con que cada persona dota a la naturaleza humana, la cual es común a todos los hombres y que hemos recibido por herencia de nuestros padres. El añadido se puede ofrecer en todas las dimensiones naturales aunándolas entre sí.

No obstante, Kierkegaard no concibió así la ética, a saber, como perfección de la naturaleza humana, porque, dada su mentalidad protestante, consideró dicha naturaleza como corrupta y, por tanto, requería ver la

calmo, de quietud tras la tempestad; páginas más de sufrimiento y de tristeza, que se apagan en un suspiro calmado y contenido o en una plegaria silenciosa, que en impulsos, por momentos, de gozo fresco o de feliz reposo". *Ibíd.*

ética como contrapuesta dialécticamente a ella. Por eso, salvo excepción (como en pasajes de su trabajo *Las obras del amor*), describió en términos de lucha y antagonismo la relación entre la vida ética y la estética. Y lo mismo llevó a cabo con la vida religiosa respecto de la ética.

De lo que precede cabe indicar que, al tratar de las diversas dimensiones humanas jerárquicamente distintas entre sí, se puede advertir que la diferencia entre la doctrina católica y la protestante –de esta última bebió el pensador danés– radica en que en la primera rige más la concordia que la oposición o antítesis; en la segunda, en cambio, al revés. Con todo, es claro que la doctrina católica –debido al pecado de origen– tampoco acepta una completa armonía entre las diversas dimensiones humanas. Pero que la falta de armonía a la oposición dialéctica hay un notable salto. De aquí también cabe derivar otra tesis, a saber, que la dialéctica (fraguada desde Hegel en tesis, antítesis y síntesis), responde a la mentalidad protestante, no a la católica, pues ésta es más partidaria de la armonía que de la oposición, del 'también' y del 'además' que del '*aut… aut…*' u 'oposición'. Pero dejemos esta sugerencia para que le saquen partido los teólogos y atendamos a los elementos 'estéticos' de que se sirvió Kierkegaard para humanizar a sus lectores y, derivadamente, a la población dinamarquesa de su tiempo.

1. LA IRONÍA, LA MÚSICA Y LA TRAGEDIA

Las tres son manifestaciones culturales humanas distintas, pero las tres tienen algo en común, que Kierkegaard descubrió, a saber: que hablan más del sujeto que de los objetos. Y, además, en ese hablar, marcan la hegemonía o protagonismo de lo subjetivo sobre lo objetivo. Se pueden considerar, por tanto, como *métodos* de los que Søren Kierkegaard se sirvió para ir accediendo a conocer su gran tema: el 'individuo'.

a) *La ironía*[3]. Este asunto, como los demás que Søren Kierkegaard abordó, está en armonía con su propia vida, pues ya se ha indicado que su obra no se comprende sin su biografía: "toda mi existencia es verdadera-

3. Cfr. GALLINO, G., "Kierkegaard e l'ironia socratica", *Filosofía*, 45/2 (1994), pp. 143-161.

mente la más profunda ironía"[4]. Efectivamente, de modo semejante a como la vida de Sócrates fue una constante y mordaz ironía que colocaba en tela de juicio el común saber de los demás acerca del hombre, así toda la vida de Søren Kierkegaard fue una continua e incisiva ironía respecto de la establecida y reductiva concepción sobre el cristianismo.

La Iª Parte de su obra *El concepto de ironía con constante referencia a Sócrates* (su tesis doctoral defendida 1841, que constituye uno de sus primeros escritos), se titula 'La posición de Sócrates concebida como ironía'. El trabajo consta de tres capítulos y un apéndice. En el Cap. Iº, titulado 'La concepción se hace posible', Kierkegaard aduce el preámbulo de que "la filosofía exige lo eterno, lo verdadero, aquello frente a lo cual incluso la más sólida de las existencias no es más que un golpe de suerte"[5], a la par que alude a la pregunta como método de conocimiento[6] (nótese en esto su influjo en Heidegger), sosteniendo que preguntar para avergonzar es propio de la ironía. También lo es el lenguaje indirecto[7]. Søren Kierkegaard vincula lo mítico con la imaginación y lo reflexivo con lo que él llama 'la idea', y afirma que lo mítico pertenece a Platón, mientras que 'la idea' corresponde a Sócrates[8], personaje del cual afirma:

4. KIERKEGGARD, S., *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11, Brescia, Morceliana, (1982), p. 233.

5. KIERKEGGARD, S., *Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000, p. 82.

6. "El preguntar designa, por una parte, la relación del individuo con el objeto, y, por otra, la relación del individuo con otro individuo". *Ibíd.*, p. 102. "Uno puede preguntar con la intención de obtener una repuesta que contenga la plenitud deseada, de modo que cuanto más se pregunta, tanto más profunda y significativa resulta la respuesta, o puede uno preguntar no con interés de respuesta, sino para succionar a través de la pregunta el contenido aparente, dejando en su lugar un vacío. El primero de los métodos presupone, naturalmente, que hay una plenitud, el segundo, que hay un vacío. El primer método es el *especulativo*; el segundo, el *irónico*". *Ibíd.*, p. 103.

7. "Es también esencial al ironista no expresar jamás la idea como tal, sino sólo indicarla de pasada, recoger con una mano lo que es dado con la otra, poseer la idea como propiedad personal". KIERKEGGARD, S., *Sobre el concepto de ironía*, ed. cit., pp. 113-4. En la IIª Parte de esta obra se lee: "La figura de discurso irónica tiene una propiedad que es también característica de toda ironía, una cierta superioridad derivada del hecho de que, si bien quiere que se la entienda, no quiere que se la entienda literalmente; lo cual hace que esa figura, como si dijéramos, mire con desprecio al discurso liso y llano que todo el mundo puede entender en el acto". *Ibíd.*, p. 276.

8. Cfr. KIERKEGGARD, S., *Sobre el concepto de ironía*, ed. cit., pp. 158-9. Afirma que Platón tiene dos tipos de ironía (la que estimula al pensamiento y la que opera por sí misma), y dos tipos de dialéctica (una que busca resolver el problema y otra que quiere construir la realidad con la

"la existencia de Sócrates es ironía"[9], porque la ironía es propia del individuo, no de la colectividad[10], tesis que repite en su *Diario*[11], en el que también añade que la ironía de Sócrates es eminentemente espiritual[12].

Por otra parte, Søren Kierkegaard estudió en esta obra diversas interpretaciones habidas sobre Sócrates, en primer lugar las de Jenofonte, Platón y Aristófanes. De ellas indica que Jenofonte sacó de Sócrates lo provechoso, Platón lo elevó a la idea y Aristófanes le dotó de ascetismo y austeridad. Como se puede apreciar, si la misma vida de Sócrates es irónica, porque consiste en una crítica a la sofística, al Estado y a lo socialmente establecido (lo 'políticamente correcto' se diría en nuestra actual terminología), Kierkegaard está sacando partido de la ironía existencial socrática para enseñar a su lector que la actitud irónica ante a lo externo muestra a la par, por referencia indirecta, al sujeto, al individuo, es decir, que éste es una existencia particular, pieza clave de su pensamiento. Y esa es precisamente la finalidad de este libro: usar la ironía como método noético para acceder a la singularidad del ironista, del individuo.

Titula el Cap. II de esta obra 'La concepción se hace real'. En ella Kierkegaard afirma que la clave de Sócrates está en su '*daimon*' (genio), que le alerta e incita. Escribe que prefiere la interpretación de Platón a la

idea; cfr. *Ibíd*., p. 172). En cambio, afirma que la ironía de Sócrates es una tendencia total y su dialéctica es negativamente liberadora (cfr. *Ibíd*., p. 173).

9. KIERKEGGARD, S., *Sobre el concepto de ironía*, ed. cit., p. 177. En otra obra Søren Kierkegaard da razón de esto: "La ironía de Sócrates era precisamente el ensimismamiento, un ensimismamiento que comenzaba por abstraerse de los hombres y encerrarse consigo mismo para dilatarse en lo divino…, un ensimismamiento que empezaba por cerrar todas sus puertas –y se burlaba de los que quedaban a la parte de fuera– para hablar con Dios en secreto". *El concepto de angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965, p. 244. Y en otro lugar dice de Sócrates que "su seriedad estaba escondida en su broma". *Etapas en el camino de la vida*, Buenos Aires, S. Rueda, 1952, p. 374.

10. "La ironía es absolutamente no social; una ironía que sea de la mayoría no es ironía… el hombre irónico lo hace todo en atención a él mismo". KIERKEGGARD, S., *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, Madrid, Aguilar, 1988, p. 72. "Un ironista, que tiene de su parte a la mayoría, es 'eo ipso' un ironista mediocre. Porque tener la mayoría es la aspiración de la 'inmediatez'… Un verdadero irónico no ha tenido nunca de su parte a la mayoría, el bufón sí". *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3, (1980), pp. 180-1.

11. "La ironía de los griegos… ironía por la cual el singular dominaba desde lo alto el mundo, la cual comenzó a desarrollarse precisamente cuando la idea del Estado perdía siembre más terreno, en el tiempo de Sócrates". *Diario* (1837), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 97.

12. Cfr. *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 65.

de Jenofonte en el modo de concebir este '*daimon*', porque el primero lo entiende como 'el que alerta', mientras que el segundo indica de él 'que incita'. En cualquier caso, es claro que el aprecio kierkegaardiano por la figura de Sócrates radica en que el pensador griego es modelo de interioridad[13]. Por eso Søren Kierkegaard escribe que Sócrates se manifiesta 'aisladamente personal'[14], añadiendo que lo que hace de él una personalidad distinta es su ironía[15] (*Ironie*).

En el Cap. III de esta obra, 'La concepción se hace necesaria', el escritor danés sigue insistiendo en que "en Sócrates vemos la libertad infinitamente otorgada de la subjetividad; pero eso no es otra cosa que la ironía"[16], pues "la *ironía* no es sino la *incitación de la subjetividad*"[17], que "desdeña la realidad y exige la idealidad"[18]. Como se advierte, el tema de la *subjetividad* es recurrente a lo largo de toda la obra, y asimismo lo es el método del que Kierkegaard se sirve para advertirla: la *ironía*. ¿Qué busca, pues, Søren Kierkegaard desde el inicio de su producción? El *tema* de la 'intimidad humana' y, asimismo, el *método* de acceso a ella. En este caso prueba como método 'la ironía', porque, al ejercerla, el sujeto se ve no sólo distinto de todos los objetos, sino también superior a ellos.

El *Apéndice* del libro versa sobre 'La concepción hegeliana de Sócrates'. Hegel advirtió –nos dice Kierkegaard– que el método de Sócrates consistía en la 'ironía' y en la 'mayéutica'. En este apartado Søren Kierkegaard nota que también Hegel pensaba que muchos diálogos platónicos contenían una dialéctica negativa, pues escribió que "el hecho de que la persona, el hecho de que el individuo pase a ser lo decisivo, nos

13. "La comprensión de Sócrates es la de la subjetividad, la de la interioridad que reflexiona sobre sí misma, y que en su relación consigo misma hace que lo establecido se desprenda y se disuelva en el oleaje del pensamiento que lo embiste y se lo lleva, mientras ella misma vuelve una y otra vez a sumergirse en el pensar". KIERKEGAARD, S., *Sobre el concepto de ironía*, ed. cit., p. 206.

14. Cfr. *Ibíd.*, p. 221.

15. "En el fondo de todo esto, sin embargo, aquello que hacía de él una personalidad era precisamente la ironía". *Ibíd.*, p. 216. Cfr. BINETTI, M. J., "El concepto kierkegaardiano de ironía", *Acta Philosophica*, 12/2 (2003), pp. 198-218.

16. KIERKEGAARD, S., *Sobre el concepto de ironía*, ed. cit., p. 245.

17. *Ibíd.*, p. 246. Cursivas en el original.

18. *Ibíd.*, p. 247.

remite a Sócrates en tanto que persona, en tanto que sujeto”[19], a lo que Kierkegaard añade: “pues bien, la forma bajo la cual la subjetividad se muestra en Sócrates es precisamente lo demoníaco”[20], en el sentido de ‘inspirado’.

Para Hegel la filosofía de Sócrates no era especulativa, sino un obrar individual. Søren Kierkegaard, en oposición a esta mentalidad, escribió que “lo que importa en el fondo en el especular (en la filosofía hegeliana) es la capacidad de ver el particular en el todo”[21], pero a él no le interesaba la totalidad, sino la singularidad, el *sujeto*. Por eso, al advertir que Hegel consideró a Sócrates como el fundador de la moral, en la que se mostraba el individuo, Kierkegaard se centró en ella y la opuso a la filosofía sistemática del pensador alemán por rechazar su idealismo, aunque –para el escritor danés– Sócrates, más que un maestro de moral, era un honesto buscador que tendía a alcanzar el bien, la verdad y la belleza, aún sin lograrlos.

En la IIª Parte de esta obra, ‘Sobre el concepto de ironía’, se lee que “con Sócrates la subjetividad impuso sus derechos por vez primera en la historia universal”[22]. En este escrito Kierkegaard enseña que “la forma más común de ironía consiste en decir seriamente algo que, sin embargo, no es pensado como algo serio. La otra forma, a saber, que lo que es pensado como algo serio sea dicho en broma, se da con menos frecuencia”[23]. Distingue también entre la ironía ‘ejecutiva’ y la ‘contemplativa’[24]. Añade que si bien la ironía es esencialmente práctica, sólo es teorética para

19. *Ibíd.*, p. 257.

20. *Ibíd.*

21. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1836), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 58.

22. KIERKEGAARD, S., *Sobre el concepto de ironía*, ed. cit., p. 272.

23. *Ibíd.*, p. 276.

24. En la ejecutiva “la ironía designa, además, el goce subjetivo, puesto que a través de la ironía el sujeto se liberta de las ataduras en las que retiene la continuidad de las circunstancias de la vida”. *Ibíd.*, p. 282. “La ironía no tiene ninguna intención, su intención es inmanente a ella misma, es una intención metafísica. La intención no es otra cosa que la ironía misma”. *Ibíd.*, p. 283. “Pero la ironía tiene también un aspecto teorético o contemplativo. Tomada en tanto que momento subordinado, la ironía es la mirada segura frente a lo torcido, lo equivocado, lo vano de la existencia. En tanto que es capaz de percibir esto, podría parecer que la ironía es lo mismo que la burla, la sátira, el ridículo, etc… pero confirma más bien lo vano en su vanidad, hace que lo erróneo resulta aún más erróneo”. *Ibíd.*, p. 283.

volver a ser práctica. Nótese que en el método de la ironía se advierte la preferencia kierkegaardiana –de la que se tratará más adelante– por el pensar práctico sobre el teórico (método noético opuesto, por ejemplo, al aristotélico o al tomista).

En suma, ¿por qué Kierkegaard centró la atención en la ironía? Seguramente porque, al ejercerla, ésta manifiesta más al sujeto que otras formas lingüísticas, pues "en la ironía, el sujeto está siempre queriendo apartarse del objeto, y lo logra en tanto que toma a cada instante conciencia de que el objeto no tiene realidad alguna… Y mientras que todo se vuelve vanidad, el sujeto irónico no se vuelve vano él mismo, sino que redime su propia vanidad. En la ironía todo se vuelve nada"[25]. El sujeto anula, mediante la ironía, la carga de valor que posee la realidad objetiva, a la par que se da cuenta de que está ironizando, y por ende, que él es superior a lo que está relativizando. Por tanto, la ironía es un método tentativo para poner entre paréntesis lo que después Søren Kierkegaard llamará 'conocimiento objetivo', a la vez que le sirve para tantear lo que más tarde denominará 'conocimiento subjetivo'[26].

"La ironía –escribió Kierkegaard– es la unidad de la pasión ética, que en interioridad infinitamente acentúa el Yo propio en relación con la exigencia ética… La ironía es una determinación de la existencia… la persona que tiene ironía esencial la tiene a lo largo de todo el día y no está sujeto a ningún estilo, porque es lo infinito en él. La ironía es el cultivo del espíritu y, por tanto, es lo siguiente a lo inmediato; luego viene el moralista, después el humorista y por último el religioso"[27]. Esta descripción –que aparece en su obra seudónima más filosófica– es similar a la que ofrece en su *Diario*: "la ironía es la unidad ética –que acentúa en interioridad el propio yo infinitamente– y de educación, la cual en su exterior… abstrae infinitamente del propio yo"[28]. La ironía es, en defini-

25. *Ibíd.*, p. 284. "La ironía es una determinación de la subjetividad. En la ironía el sujeto es negativamente libre, pues falta la realidad que le proveería un contenido… pero es negativamente libre, y como tal, puesto que no hay nada que lo retenga, queda suspendido. Pero es esa libertad, es ese estar suspendido el que da al ironista un cierto entusiasmo, pues es como si se embriagase en la infinitud de las posibilidades". *Ibíd.*, p. 287.

26. "La ironía es la primera y la más abstracta determinación de la subjetividad". *Ibíd.*, p. 289.

27. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum definitivo y no científico a las 'Migajas filosóficas'*, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 489. En adelante se citará abreviadamente como *Post-scriptum*.

28. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1844-45), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 146.

tiva, una forma estética, manifestación lingüística de la ética, siendo ésta a su vez expresión del espíritu humano, el cual –según Søren Kierkegaard– no se concibe sin vinculación con el ser divino, es decir, sin vida religiosa.

En efecto, ironizar equivale a poner en entredicho el valor de lo afirmado por otros, afirmaciones que son generalmente manifestación lingüística de pensamientos objetivos. Al poner en tela de juicio dicho valor, quien ironiza se pone por encima de lo objetivado y deja incólume su subjetividad, lo cual indica que conoce que ésta es superior e irreductible a lo que presenta el conocimiento objetivo. Ironizar no equivale necesariamente despreciar a los demás, sino más bien a insinuarles que lo que defienden es bastante pobre respecto de lo que se puede saber, es decir, que aquello que manifiestan es bastante prosaico, a pesar de que a ellos les parezca correcto, e incluso serio. Si se desea exponer esta actitud afectivamente, el 'pasarse todo el día ironizando' de Kierkegaard revela, por una parte, señorío en no entrar al juego de debatir lo superficial y, por otra, alegría personal de no estar atrapado y subsumido en lo accidental, en rigor, en no incurrir en falta de sentido personal. Con todo, cabe una ironía más mordaz y menos alegre que la precedente: la que versa sobre las personas, pero ésta no se debe ejercer porque –diría Kierkegaard– ni es ética ni puede ser religiosa.

b) *La música*. La melodía es, obviamente, una forma cultural. Si se le pregunta a Kierkegaard '¿Qué es la cultura?', su respuesta es: "Yo siempre la he considerado como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí mismo"[29]. En contrapartida, la cultura dominante de su época tendía –según él– a uniformar y despersonalizar: "que la cultura rinda a los hombres insignificantes perfeccionándoles como copias pero aboliéndoles la individualidad, no es difícil verlo"[30]. En contraposición a cierta tendencia esteticista de la primera mitad del siglo XIX (y de la actualidad), a Søren Kierkegaard no le seducía el arte por el arte, sino que lo concibió no sólo como un medio humanizante, sino también como un medio noético para descubrir el propio sentido personal.

29. KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. de V. Simón Merchan, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 110.

30. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 101.

Que la cultura sirva, en el fondo, para conocerse a sí mismo, es, sin duda, una fina respuesta. Hoy la podríamos encontrar en algunos –artistas o no, pero pocos– amantes del arte. Si esa pregunta la concretamos en la música, la repuesta de esos pocos apuntaría seguramente a la más melódica, armónica y menos estridente. Además, los amantes de esta música nos dirían que dice más del sujeto y al sujeto que las otras artes: arquitectura, pintura y escultura. Por estas razones Kierkegaard aceptó la música como método noético para intentar penetrar en el conocimiento de la intimidad humana. Advirtámoslo en sus textos.

El segundo escrito que conforma su libro *O lo uno o lo otro* (la primera obra de las que –tras las juveniles– se incluyen en el 'Primer Periodo' kierkegaardiano) lleva por título 'Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical'. Es la pieza más larga de la Iª Parte de esta obra y trata sobre la naturaleza de la música para expresar lo erótico. Para Víctor Eremita, seudónimo con el que Kierkegaard firmó la obra, la música viene a ser el 'universal concreto' hegeliano. Este protagonista dice admirar la música de Mozart[31] y explica las obras de arte inmortales de acuerdo con dos categorías clásicas: la 'materia' y la 'forma'. El lenguaje –nos dice– es el medio más concreto; el medio más abstracto es el más alejado del lenguaje y consiste en la música: "la idea más abstracta que cabe pensar es la genialidad sensual. ¿Pero en qué medio puede ser mostrada? Solamente a través de la música"[32]. Esta hipótesis –que por darse en una obra seudónima no tiene por qué reflejar por completo la mente del pensador danés– es discutible, porque el lenguaje convencional, debido a su dependencia del pensamiento, funciona en régimen de universalidad y, por tanto, es más abstracto; en cambio, el lenguaje musical por vincularse más a los sentimientos es más concreto.

En dicha obra Víctor Eremita afirma asimismo que "en el cristianismo, la sensualidad es puesta por primera vez bajo la determinación del espíritu. Es totalmente natural que así sea, pues el cristianismo es espíritu, y el espíritu es el principio positivo que aquél introdujo en el mun-

31. Víctor Eremita alude en concreto a la opera *Don Juan* de Mozart, y piensa que esa música es inmortal, la cual le lleva a estremecerse en su ser, a haber amado. Indica que es el único pilar que ha impedido que todo se hunda en su vida.

32. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. I, Madrid, Trotta, 1997, p. 81.

do"[33]. En cambio, "la sensualidad ya estaba en el mundo, pero no determinada de manera espiritual. ¿Cómo estaba entonces? Estaba anímicamente determinada. Así sucedía en el paganismo y, si uno quiere expresarlo de una manera completa, así sucedía en Grecia"[34]. ¿Qué está buscando Kierkegaard al estudiar el lenguaje musical? Seguramente notar que la música es el mejor lenguaje para explicar el amor sensual. Defiende que el objeto de la música es lo 'demoníaco' –en el sentido griego de '*daimon*' inspirador–, así como el de la escultura lo es la belleza humana, y el de la pintura lo es de la belleza celestial[35]. Afirma que lo más cercano a la música es el lenguaje[36]. En rigor, Søren Kierkegaard está desarrollando una teoría del lenguaje, en la que distingue diversos niveles lingüísticos, y está notando que la clave de su jerarquía radica en la elipsis, es decir, en que se diga más contenido (significado) con menos signos (menos significante).

En suma, para Kierkegaard, la música es un instrumento, un lenguaje más remitente que el de las otras bellas artes plásticas[37], un método que

33. *Ibíd.*, p. 85.

34. *Ibíd.*, p. 86.

35. Cfr. *Ibíd.*, p. 88.

36. "La música, por estar espiritualmente determinada, es un lenguaje. Tomado como medio, el lenguaje es el medio absolutamente determinado por el espíritu, y por eso es el medio propio de la idea… En el lenguaje, lo sensual, en tanto que medio, es reducido a mero instrumento y constantemente negado. Eso no sucede en los otros medios… En la escultura, la arquitectura y la pintura, la idea está ligada al medio, pero el hecho de que la idea no reduzca el medio a instrumento, que no esté siempre negándolo, indica de algún modo que ese medio no puede hablar… El caso del lenguaje es diferente. Lo sensual es reducido a mero instrumento y, de esa manera, es superado". *Ibíd.*, p. 90.

37. "Si el lenguaje es el medio más perfecto, es justamente porque en él está negado todo lo sensual. Lo mismo sucede con la música: lo que realmente se oye es aquello que siempre se libera de lo sensual. Ya se ha mencionado que la música, en tanto que medio, no ocupa una posición tan elevada como el lenguaje, y por eso dije también que en cierto sentido la música es un lenguaje. El lenguaje se dirige al oído. Eso no lo hace ningún otro medio. El oído, por su parte, es el más espiritualmente determinado de los sentidos… Aparte del lenguaje la música es el único medio que se dirige al oído. He aquí una analogía y un nuevo testimonio acerca de en qué sentido la música es un lenguaje… el elemento del lenguaje es el tiempo; el elemento de todos los demás medios es el espacio. La música es el único medio que también transcurre en el tiempo. Pero el hecho de que transcurra en el tiempo es, a su vez, una negación de lo sensual. El hecho de que lo representado en las demás artes tenga su existencia en el espacio es precisamente un indicio de la

permite no quedarnos en él, sino alcanzar un tema a través de él. ¿Es más remitente que el lenguaje convencional? El mismo Søren Kierkegaard responde: "podría parecer entonces que la música es un medio aún más perfecto que el lenguaje. Pero éste es uno de esos lastimosos malentendidos que sólo pueden surgir de cabezas huecas… La música expresa siempre lo inmediato en su inmediatez… En el lenguaje está la reflexión, y por eso el lenguaje no puede enunciar lo inmediato. La reflexión mata lo inmediato, y por eso es imposible enunciar lo musical en el lenguaje… Es fácil advertir también que la música es un medio más sensual que el lenguaje, pues el sonido sensual se acentúa en ella mucho más que en el lenguaje"[38]. La música es, pues, un lenguaje más remitente a lo sensible que las demás artes plásticas, pero menos reflexivo que el lenguaje convencional.

¿Cuál es fundamentalmente el tema del que habla la música? Para Søren Kierkegaard, el amor sensible: "el amor anímico es la permanencia en el tiempo; el sensual, la desaparición en el tiempo, pero el medio que expresa esto último es justamente la música, la música es magníficamente apta para hacer eso, pues es mucho más abstracta que el lenguaje, y por eso no enuncia lo particular sino lo general en toda su generalidad, y aún así no enuncia esa generalidad en la abstracción de la reflexión, sino en la concreción de la inmediatez"[39]. ¿Por qué se detuvo Kierkegaard en fundamentar que la música remite al amor sensual? Para contraponerlo al amor del espíritu, al reflexivo[40]. El lenguaje de la música es distinto al de la palabra, porque "la palabra, el parlamento, le son ajenos, pues, si no, se transformaría enseguida en un individuo reflexivo. Carece en absoluto de esa permanencia, se apresura en pos de una desaparición eterna, exactamente como la música, de lo cual cabe decir que ha pasado tan pronto

sensualidad de las mismas… la música no existe sino en el momento en el que se la ejecuta… esto es más bien una prueba de que la música es un arte superior y más espiritual". *Ibíd.*, p. 91.

38. *Ibíd.*, pp. 92-93.

39. *Ibíd.*, pp. 114-5.

40. "A Don Juan le falta esa conciencia. Por eso no seduce. Goza de la satisfacción del deseo; una vez que ha gozado en ello, busca un nuevo objeto, y así al infinito… Lo que le falta para ser un seductor es el tiempo previo en el que prepararía su plan, y el tiempo posterior en el que cobraría conciencia de su obra. Un seductor debe, por tanto, disponer de un poder que Don Juan, por mucho que esté equipado en otros aspectos, no tiene, a saber, el poder de la palabra". *Ibíd.*, pp. 117-118.

como deja de sonar, y sólo vuelve a ser cuando vuelve a sonar"[41]. Los amantes de la música seguramente nos dirían que la música melodiosa y armónica es muy alusiva a las dimensiones afectivas superiores humanas, aunque seguramente advertirían que la buena literatura (la de los grandes escritores humanistas de todos los tiempos y latitudes) es todavía más expresiva de lo radical humano y, por ende, más humanizante aún que la música.

c) *La tragedia*[42]. La tragedia es la forma de teatro más expresiva de la intimidad humana. Repárese que así se pensaba en la Grecia clásica y que, asimismo, un filósofo un siglo posterior a Kierkegaard, Marcel, recurrirá tanto al teatro como a la filosofía para expresar vivencialmente el sentido de la existencia. Pues bien, el tercer escrito que compone la obra seudónima kierkegaardiana *O lo uno o lo otro* se titula 'El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno', aunque ha sido publicado en algunas ediciones bajo el título de *Antígona*.

En dicho escrito Søren Kierkegaard compara la tragedia griega al malestar generalizado de su época, y afirma: "nuestra época se distingue de este periodo de la historia helénica en un rasgo característico: pesa más sobre sí misma, está más profundamente desesperada. Por eso nuestra época, sólo en contadas y muy difíciles ocasiones, quiere saber de la vida como de algo que lleva en sí un sentido de cierta importancia"[43]. ¿Por qué Kierkegaard atiende a la tragedia? Seguramente para estudiar a través de ella el sentido de la concreta existencia humana, pues en la tragedia se realza la vida del individuo en su situación problemática, y precisamente como esa singularidad no se presenta de manera armónica, sino de modo patético, es en la tragedia donde surge de modo apremiante la cuestión por el sentido de la vida.

Para el pensador danés "en la tragedia antigua lo más profundo no es el dolor sino el sufrimiento; en la tragedia moderna, el dolor es más

41. *Ibíd*., p. 120. "El Don Juan musical goza con la satisfacción; el Don Juan reflexivo goza con el engaño, goza con el ardid. El goce inmediato ha quedado atrás, y aquello de lo que se goza es más bien la reflexión sobre el goce". *Ibíd*., p. 125. De este segundo estilo son el *Fausto* de Goethe, el *Don Juan* de Molière, el de Byron, etc.

42. Cfr. sobre este tema: FABER, B., *La contraddizione sofferente. La teoria del tragico in Soren Kierkegaard*, Padova, Il Poligrafo, 1998.

43. KIERKEGAARD, S., *Antígona*, ed. Juan Gil Albert, México, ed. Séneca, 2003, p. 17.

grande que el sufrimiento. Ahora bien, el sufrimiento contiene siempre más sustancialidad que el dolor"[44]. En esto acierta de lleno Søren Kierkegaard, pues el dolor es más periférico que el sufrimiento, pues suele afectar más al cuerpo que al alma, mientras que el sufrimiento es interno, espiritual. Con todo, si el dolor es interior, indica que está en relación directa con la culpabilidad, mientras que el sufrimiento lo está en relación indirecta. En efecto, si uno es y se sabe culpable de su mal interno, se siente dolorido; si no lo es, sino que su sufrimiento lo debe a que los demás le han tratado mal, se nota sufriente, pero no culpable y, por tanto, no íntimamente dolido. En uno de sus discursos añade que no es propio del hombre elegir los sufrimientos, pues para elegirlos requiere una dirección divina[45]. Para Kierkegaard el dolor admite grados, siendo el superior el remordimiento: "el dolor más amargo, es, evidentemente, el remordimiento, pero el remordimiento tiene una realidad ética, no estética"[46].

Kierkegaard busca el sentido de la existencia del sujeto moderno, sentido que para él no debería faltar, pues "por singular que pueda ser un hombre, ¿no es acaso una criatura de Dios, un hijo de su tiempo, de su pueblo, de sus amigos, y no es en eso donde reside precisamente su propia verdad?"[47]. Pero a diferencia de la época griega clásica, escribe que "en nuestra época se han perdido todas las determinaciones sustanciales: ya no se concibe a la persona individual en el conjunto orgánico de la familia, del Estado, del género humano; se lo deja por completo abandonado a sí mismo; y el individuo se convierte así en su propio creador"[48]. Ahora bien, como la persona humana no tiene su propio sentido personal en sus manos, experimenta el vacío, es decir, vivencia su sinsentido.

44. *Ibíd.*, p. 36.

45. "Le désir de souffrir, de choisir les souffrances, n'a jamais surgi du cœur de l'homme; et qui le croit ne fait que se leurrer. Pour concevoir la pensée de la souffrance et son joyeux message, pour l'endurer et en tirer profit réel, pour être dans l'obligation de la choisir et pour croire que ce choix est vraiment la sagesse conduisant à la félicité, l'homme à besoin d'une direction divine". 'L'évangile des soufrances', KIERKEGAARD, S., *Discours édifiants*, en *Œuvres Complètes*, 1970-1986, Paris, ed. de L'Orante, vol. 13, p. 246.

46. KIERKEGAARD, S., *Antígona*, ed. cit., p. 37.

47. *Ibíd.*, p. 27.

48. *Ibíd.*, p. 39.

2. LOS AFECTOS DEL ESPÍRITU

La afectividad humana, clásicamente vinculada a la belleza, y modernamente a la estética, es vista también por Kierkegaard como un *método* noético de acceso al *tema* de la propia intimidad[49]. Para comprobar esta tesis se aludirá seguidamente a algunos de los afectos que más resaltan en su obra y a alguna de sus descripciones.

a) *La pena*. Kierkegaard tituló el cuarto apartado de su libro *O lo uno o lo otro* 'Siluetas'. Esta parte se centra en la pena que sufren tres personajes femeninos que han sufrido engaños amorosos: María Beaumarchais del *Clavijo* de Goethe, Elvira de *D. Juan* y Margarita del *Fausto*. Søren Kierkegaard compara las similitudes y distinciones entre ellas. ¿Para qué emprende este estudio que parece 'estético'? Seguramente con el mismo propósito que los anteriores: para tantear un método de cara a descubrir el tema que anda buscando: la intimidad humana. En este caso toma como método un sentimiento negativo del espíritu: la *pena*[50].

Kierkegaard escribe que las causas de la pena son objetivas y, fundamentalmente, subjetivas[51]. En efecto, los motivos de ésta pueden ser

49. Cfr. respecto de la estética kierkegaardiana la ya citada obra de GIANNATIEMPO, A., *L'estetico in Kierkegaard*, Napoli, Liguori, 1992.

50. "Es esta pena reflexiva la que me propongo exponer y hacer que, en la medida en que ello sea posible, salte a la vista en algunas imágenes. Las llamo *siluetas*, en parte para traer de inmediato a la memoria con esta denominación que las recojo del lado oscuro de la vida, y en parte porque, al igual que las siluetas, no son inmediatamente visibles". KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, ed. cit., vol. I, p. 190. "La pena se desliza tan secretamente por el mundo que sólo aquel que tiene simpatía por ella, sólo a él le es dado presentirla". *Ibíd.*, p. 191. "¿Acaso hay alguien más ingenioso que la pena clandestina?". *Ibíd.*, p. 192.

51. "Lo que ocasiona la pena reflexiva puede residir, por un lado, en la índole subjetiva del individuo y, por el otro, en la pena objetiva o en la ocasión de la pena… Cuando la ocasión de la pena es un engaño, la misma pena objetiva es de tal índole que engendra en el individuo la pena reflexiva. Poner en claro que un engaño es en verdad un engaño resulta a menudo muy difícil, y sin embargo, todo depende de ello; mientras quepa discutirlo, la pena no encuentra sosiego sino que debe seguir deambulando en la reflexión. Cuando, además de eso el engaño no concierne a una cosa externa sino a la totalidad de la vida interior de un hombre, el núcleo íntimo de su vida, la probabilidad de que la pena acabe deambulando, crece todavía más. ¿Pero qué podría calificar la vida de una mujer con más certeza que su amor? Y es que cuando la pena de un amor desgra-

objetivos, pero en la vivencia de la pena es el sujeto el que se experimenta a sí mismo como apenado. En el primer caso que estudia, el de María Beaumarchais, Søren Kierkegaard nota que "en comparación con lo interior lo exterior se ha hecho insignificante, se instala en la indiferencia"[52]. Como se puede advertir experiencialmente, vivenciar la pena es preguntarse mediante el sufrimiento acerca del sentido del propio existir.

El segundo caso que Kierkegaard pone ante la mirada del lector es el de Doña Elvira. En él indica que "en la pena reflexiva, odio, amargura, maldiciones, plegarias, súplicas se suceden, pero su alma no ha vuelto aún a su interior para descansar en la observación de que ha sido engañada"[53]; interior, cuyo sentido busca el pensador danés; sentido, que no puede ser más que individual[54]. La pena, permite, pues, que el que la sufre vuelva en sí y se conozca, pues quien la padece se experimenta, desde luego, apenado, pero también como existente, y no en general, sino con una existencia particular, distinta del resto, enteramente penetrada por dicho estado negativo de ánimo.

El tercer caso estudiado por Søren Kierkegaard es el de Margarita. En éste se contrapone a Don Juan con Fausto, pues "lo que (Don Juan) busca no es simplemente el placer de la sensualidad, no, lo que desea es la inmediatez del espíritu"[55], mientras que "Fausto requiere cierto desarrollo espiritual y una cierta formación en la joven que ha de despertar su

ciado se funda en un engaño, tenemos incondicionalmente una pena reflexiva, ya sea que ésta dure toda la vida o que el individuo la venza. Si bien el amor desgraciado es de por sí la más honda pena para una mujer, de ello no se sigue que todo amor desgraciado genere una pena reflexiva". *Ibíd.*, pp. 188-189.

52. *Ibíd.*, p. 195. Y añade: "La clave de la pena reflexiva es que la pena busca sin cesar su objeto, esta búsqueda es la inquietud de la pena y su vida… Así, cuando el amor desdichado se funda en un engaño, el dolor y el sufrimiento vienen porque la pena no puede encontrar su objeto. Si el engaño es probado y si la persona en cuestión se ha dado cuenta de que se trata de un engaño, entonces no cesa la pena, sino que se trata de un engaño… Para el amor, un engaño es ni más ni menos que una paradoja absoluta". *Ibíd.*

53. *Ibíd.*, p. 209.

54. "Elvira no puede descubrir a Don Juan y ahora no le queda otro remedio que resolver sola el desarrollo de su propia vida, no le queda más que volver en sí… Ella está en legítima posesión de su pena, que nadie más reclama… ¿Qué sucede en su interior? ¿Está apenada? ¡Que si lo está! ¿Pero cómo cabe designar a esta pena? Yo la llamaría una pena nutricional; pues la vida humana no consiste sólo en comer y beber; también el alma requiere que se la mantenga". *Ibíd.*, p. 214.

55. *Ibíd.*, p. 218.

deseo"[56]. Con esta contraposición Kierkegaard no sólo indica que lo sensual depende del espíritu humano, sino que advierte la distinción entre los diversos tipos humanos que se dejan llevar por una u otra de las dos alternativas, pues unos ceden a la inmediatez, mientras que otros son reflexivos.

b) *El tedio*. El aparado séptimo del libro *O lo uno o lo otro* lleva por título 'La rotación de los cultivos'. En este trabajo Kierkegaard describe un afecto del espíritu: el *tedio*. La rotación de los cultivos es una buena imagen que designa la búsqueda de cambios de actividad en orden a combatir este permanente afecto negativo. Estamos, pues, ante el estudio de otro sentimiento nocivo del espíritu, que Søren Kierkegaard emplea como camino para abordar la investigación de la intimidad humana. Según él, la vida estética está caracterizada por el afán de cambiar de actividades, fáciles de realizar y placenteras (de ahí la metáfora agrícola). Advierte que de este modo de vida tiene como resultado este afecto. Indica en concreto que esta afectividad negativa es fruto de la desesperanza, pues "sólo tras tirar la esperanza por la borda empieza uno a vivir artísticamente; mientras uno tiene esperanza, no puede limitarse"[57]. Ahora bien, como la vida estética es repetitiva y superficial, llega a ser tediosa. También en su *Diario de un seductor* ejemplifica gráficamente cómo una muchacha que anda siempre en diversiones es víctima en su alma del tedio.

c) *La angustia*[58] (*Angest*). Søren Kierkegaard vivió en primera persona este afecto negativo del espíritu: "toda la existencia me angustia, desde el más pequeño mosquito hasta el misterio de la Encarnación: todo me es inexplicable, sobre todo yo mismo; toda la vida me es una peste, sobre todo yo. Vasto es mi dolor, no conoce confín; nadie lo conoce sino Dios del cielo, y él no quiere consolarme"[59]. En su *Diario* personal la

56. *Ibíd.*, p. 219.

57. *Ibíd.*, p. 299.

58. Cfr. GARAVENTA, R. "Angoscia del bene, della libertà, dell'Eterno. Su acuni tratti demoniaci della società moderna", en *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 7-20; WAHL, J., "Kierkegaard: l'angoscia e l'intante", *Ibíd.*, pp. 185-197.

59. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 164.

describe como "el deseo de eso que se teme, una antipatía simpática, una fuerza extraña que agarra al individuo sin que él pueda y quiera liberarse, porque se tiene miedo y no menos se desea eso que se teme. La angustia rinde impotente al individuo, y el primer pecado llega siempre en esta impotencia, parece que carezca de responsabilidad, y propiamente en esta carencia de responsabilidad consiste la seducción"[60]. Le atribuye como causa el alejamiento de Dios: "en lo íntimo de todo hombre siempre está la angustia de estar sólo en el mundo, olvidado y abandonado de Dios, en este enorme gobierno de millones y millones"[61].

En la obra seudónima de Kierkegaard dedicada a este afecto, *El concepto de angustia* (perteneciente a su 'Primer Periodo' de los tres en que –como hemos visto– se clasifican sus obras), lo describe como "la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad"[62]. La libertad humana está abierta a posibilidades, sin ser ella una posibilidad, sino una realidad; pero la posibilidad de que la libertad no alcance su fin produce angustia. El fin de la libertad humana es Dios. La renuncia al fin engendra el pecado, pero la angustia es –según Søren Kierkegaard– el estado que precede a esa renuncia[63]. Tanto la angustia como el pecado[64] revelan la intimidad humana. Por su parte, como el objeto de la angustia

60. *Diario* (1840-42), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 58.

61. *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 88.

62. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965, p. 91. "La angustia es el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse… La angustia es una impotencia femenina en la que se desvanece la libertad… La nada –que es el objeto de la angustia– parece que se torna más y más algo". *Ibíd*., p. 123. "La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora". *Ibíd*., p. 280. "El educando de la angustia es educado por la posibilidad, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a la infinitud. Por eso la posibilidad es la más pesada de todas las categorías". *Ibíd*., p. 280.

63. "La angustia es el estado psicológico que precede al pecado". *Ibíd*., p. 174.

64. "El hombre cualquiera que sea, no tiene otra manera de llegar a comprender cómo ha entrado el pecado en el mundo si no es partiendo única y exclusivamente de su misma interioridad". *Ibíd*., p. 104. "El concepto de pecado y de culpa pone cabalmente al individuo en cuanto individuo". *Ibíd*., p. 184. Para Lombardi, la clave del conocimiento personal en Søren Kierkeggard radica en el pecado: "el concepto de pecado es para él la categoría que garantiza la esencia más profunda e irreemplazable de la persona". LOMBARDI, F., *Kierkegaard*, Firenze, La Nuova Italia, 1936, p. 35.

es la nada[65], en el estado de quien la padece sólo resalta su subjetividad angustiada.

Téngase en cuenta que la angustia es uno de los sentimientos más tenidos en cuenta por el existencialismo posterior, que es deudor de Kierkegaard en este punto. Así, en la obra de Heidegger es patente la atención prestada a este afecto. El pensador de Friburgo buscó el acceso a la intimidad humana ensayando primero como método el de la razón, pero pronto advirtió que ésta facultad es aporética para tal menester, porque es inferior a dicha intimidad y porque, por no ser persona ninguna, no puede dar cuenta de ella. Además, advirtió que la razón siempre que actúa desdobla entre conocer y conocido, es decir, entre método y tema (acto de conocer y objeto conocido o idea); de manera que si con ella se pretende conocer a la persona, lo conocido por ella no puede ser coincidente con el conocer, sino una idea distinta a la realidad del sujeto cognoscente, pues el conocer no es lo conocido (el yo pensado no es el yo pensante). Tras notar esta paradoja, el filósofo alemán ensayó el recurso al afecto, porque advirtió que éste no desdobla, sino que, sobre todo, habla de sí (tesis opuesta a la de Scheler, quien sostuvo que los sentimientos son intencio-

65. "Si ahora, concretando más, preguntamos cual es el sujeto de la angustia, la respuesta no puede ser otra que la de siempre: ese objeto es la nada. Porque la angustia y la nada son siempre correspondientes entre sí. La angustia queda eliminada tan pronto como aparece de veras la realidad de la libertad y del espíritu. Esto supuesto, cabe hacer otra pregunta: ¿Qué significa más próximamente la nada de la angustia dentro del paganismo? Respuesta: esa nada es el destino". KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 182. El influjo de Kierkegaard en Heidegger en este punto es neto. "El destino es precisamente unidad de necesidad y casualidad. Esto se suele expresar de una manera muy significativa diciendo que el destino es ciego… El destino, pues, encuentra la angustia del pagano su objeto, su nada. El pagano no puede entrar en relación con el destino, pues éste tan pronto es lo necesario como lo casual. Y, sin embargo, está en relación con él, y esta relación es la angustia. El pagano ya no puede estar más cerca del destino". *Ibíd*., p. 183. "La angustia descubre el destino, pero en cuanto el individuo pretenda confiarse al destino, la angustia cambiará de dirección y mantendrá alejado al destino". *Ibíd*., p. 286. En otro lugar escribe: "La angustia (como lo observa Anti-Climaus justamente en relación a lo inmediato, cuando se menciona a la generalidad de la desesperación) alcanza su grado máximo en virtud de la nada". *Diario* (1850) ed. de M. A. Bosco, Buenos Aires, ed. Santiago Rueda, 1995, p. 303. Cfr. sobre este tema: RODRÍGUEZ ROSADO, J. J., *El tema de la nada en la filosofía existencial*, Madrid, El Escorial, 1966.

nales respecto de los valores[66]). Que el recurso a la angustia y la apertura de ésta a la nada los encontró Heidegger en Kierkegaard –aunque el alemán no confiese sus fuentes– parece claro. Además, este afecto central en la visión heideggeriana del hombre, parece tener como causa en el pensador de Friburgo la ya denunciada por el escritor de Copenhague: la ausencia de Dios en su planeamiento filosófico.

Otro tanto acaece en Sartre, pues si se leen las siguientes afirmaciones de la obra kierkegaardiana *La repetición* (asimismo del 'Primer Periodo') se advierte que el pensador francés no fue original: "Estoy al fin de la vida; el mundo me da náusea; es soso, no tiene ni sal, ni sentido... Mi razón se ha parado, o mejor, la he abandonado. En un momento estoy cansado, abatido, y como muerto de indiferencia; al momento siguiente entro en furor y voy, desesperado, de un lugar del mundo a otro, en busca de un hombre en el que poner mi cólera. Todo lo que está en mí grita contradicción… No hay nadie que me comprenda; mi dolor y mi sufrimiento no tienen nombre, como yo mismo"[67].

d) *La desesperación*[68]. Este es el tema central de la seudónima obra kierkegaardiana *La enfermedad mortal* (perteneciente a su 'Tercer Periodo'). Se trata de un padecimiento que admite –según Søren Kierkegaard– tres modulaciones: a) la del que ignora que es un yo; b) la del que no

66. Cfr. mi trabajo: *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009.

67. "Je suis à bout de vivre; le monde me donne la nausée ; il est fade, et n'a ni sel, ni sens… Ma raison est arrêtée, ou plutôt, je la quitte? Un moment, je suis las, abattu, et comme mort d'indifférence; le moment suivant, j'entre en fureur et je vais, désespéré, d'un bout du monde à l'autre, en quête d'un homme sur qui passer ma colère. Tout ce qui est en moi crie la contradiction… Il n'y a personne qui me comprenne ; ma doleur et ma soufrance n'ont pas de nom, comme moi-même". KIERKEGAARD, S., *La répétition,* en *Œuvres Completes*, 1970-1986, Paris, ed. de L'Orante, vol. 5, pp. 146-153. Y más adelante agrega: "L'angoise se étend sur moi". *Ibíd*., p. 158. Cfr. sobre el influjo de Kierkegaard en Sartre en este tema: TAMBOURGI, N., "Lectures sartriennes du concept d'angoisse de Kierkegaard", *Annales de Philosophie*, 14 81993), pp. 77-91.

68. Cfr. sobre este afecto según Søren Kierkeggard en *La enfermedad mortal*: THEUNISSEN, M., *Kierkegaard's Concept of Despair*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005; HANNAY, A., "Paradigmatic despair and the quest for a Kierkegaard antropology", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1 (1996), pp. 149-163; IIRITANO, M., *Disperazione e fede in Soren Kierkegaard*, Soveria Nannelli, Rubbettino, 1999.

quiere ser el yo que es; c) la del que quiere ser el yo que es y no puede[69]. Es una enfermedad que, a distinción de las demás, no termina con la muerte, sino que puede perdurar tras ella[70]. De esas tres modalidades, dos son de verdadera desesperación: la segunda y la tercera. De entre éstas, la más grave es desesperar de sí mismo, es decir, no querer ser el yo real que se es, sino intentar fraguarse un yo ideal según el propio gusto[71]: "no querer ser un yo o, la forma más ínfima de todas: desear ser otro, desearse un nuevo yo"[72]. La otra forma de desesperación es menor: la de querer ser uno mismo sin poder conseguirlo[73]. En ambos casos, esta enfermedad del espíritu delata la existencia de un 'yo', de un sujeto, pues "es imposible desesperar en cuanto a lo eterno sin una idea del yo"[74]. A este tipo de

69. "Enfermedad del espíritu, del yo, la desesperación puede adquirir de este modo tres figuras: el desesperado inconsciente de tener un yo (lo que no es verdadera desesperación); el desesperado que no quiere ser él mismo, y aquel que quiere serlo". KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, (publicado bajo el título de *Tratado de la desesperación*), ed. de J. E., Holstein, Barcelona, ed. Edicomunicación, 1994, p. 23.

70. "La muerte termina con las enfermedades, pero no es en sí misma un término". *Ibíd*., p. 28. La razón de lo que precede es debia a que la desesperación "lejos de morir un día, hablando con propiedad, o de que ese mal termine con la muerte, física, su tortura, por el contrario, consiste en no poder morir… La desesperación es la desesperación de no poder incluso morir". *Ibíd*., pp. 28-29. "En la desesperación el morir transfórmase continuamente en vivir. Quien desespera no puede morir". *Ibíd*., p. 29. "Sin eternidad en nosotros mismos, no podríamos desesperar; pero si se puede destruir el yo, entonces tampoco habría desesperación… La muerte misma no puede salvarnos de ese mal, pues aquí el mal, con su sufrimiento y… la muerte consisten en no poder morir". *Ibíd*., p. 32.

71. "Ese yo, que ese desesperado quiere ser, es un yo que no es él (pues querer ser verdaderamente el yo que se es, es lo opuesto mismo a la desesperación); en efecto, lo que desea es separar su yo de su autor. Pero aquí fracasa, a pesar de que desespera, y no obstante todos los esfuerzos de la desesperación, ese autor sigue siendo el más fuerte y la obliga a ser el yo que no quiere ser. Pero haciéndolo, el hombre desea siempre desprenderse de su yo, del yo que es, para devenir un yo de su propia invención. Ser ese 'yo' que quiere, haría todas sus delicias –aunque en otro sentido su caso habría sido también desesperado– pero ese constreñimiento suyo de ser el yo que no desea ser, es un suplicio: no puede desembarazarse de sí mismo". *Ibíd*., p. 31.

72. *Ibíd*., p. 67. Cursivas en el original.

73. "Quiere ser él mismo; primero ha formado una abstracción infinita de su yo, pero helo aquí convertido en fin en algo tan concreto que le sería imposible ser eterno en ese sentido abstracto, mientras que su desesperación se obstina en ser él mismo". *Ibíd*., p. 87.

74. *Ibíd*., p. 77.

mal Kierkegaard lo llama 'pecado'[75] (*Sunde*): y lo describe como 'el pecado de soñar en lugar de ser'. Su resultado es la pérdida de la eternidad y del yo, y su remedio curativo pasa –según él– por la 'fe'[76], porque el pecado no lo puede explicar ninguna ciencia[77], sino sólo la fe sobrenatural. Su remedio, por tanto, se da en el cristianismo[78]. A pesar de que esta obra es seudónima, sus tesis centrales son propias de la mente de Kierkegaard, porque las encontramos también en sus obras religiosas y en las autobiográficas. Lo que hay de más en esta obra seudónima es la carga inusitada de patetismo que el autor le añade.

Acierta Kierkegaard en que el pecado no es explicable por ninguna *ética* (parte de la filosofía que, según él, debería dotarle de razón). El mal no es explicable, sencillamente porque es ausencia de bien, de realidad, y como en el hombre el mal conlleva pérdida del conocimiento natural, en rigor, el mal no se puede conocer en el nivel humano al que éste afecta. Así, por ejemplo, la ceguera no se ve por medio de la vista de quien la

75. "Se peca cuando, ante Dios o con la idea de Dios, desesperado, no se quiere ser uno mismo, o se quiere serlo. El pecado es así debilidad o desafío, llevados a la suprema potencia; el pecado es pues condensación de desesperación". *Ibíd.*, p. 93. Como pecado que es, "la desesperación es perder la eternidad". *Ibíd.*, p. 65. Cfr. sobre el tema : RICOEUR, P., "Kierkegaard et le mal", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 271-283.

76. "Lo contrario de desesperar es creer". KIERKEGAARD, S., *Tratado de la desesperación*, ed. cit., p. 62. "Lo contrario del pecado no es la virtud. Esto resulta más bien un criterio pagano, que se conforma con una medida puramente humana, ignorando lo que es el pecado y que siempre se encuentra ante Dios. No, lo contrario del pecado es la fe". *Ibíd.*, p. 99.

77. "En realidad el pecado no tiene domicilio propio en ninguna ciencia. El pecado es objeto de la predicación, en la cual el individuo habla como individuo al individuo… Sin embargo, la predicación es el arte más difícil de todas y el que Sócrates realmente elogiaba: la capacidad de diálogo… Al concepto de pecado corresponde la seriedad". KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 49. "El individuo es incapaz de adquirir la conciencia de pecado por sí mismo… la conciencia de pecado es un cambio del sujeto mismo, lo cual muestra que fuera del individuo debe estar el poder que le deja claro que ha llegado a ser una persona distinta de la que era al haber llegado a existir… este poder es el dios en el tiempo". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 565. "El pecado no es una enseñanza o doctrina para pensadores… Es una categoría de la existencia y simplemente no puede ser pensada". *Ibíd.*, p. 566. "El pecado (también la fe) no se deja entender en modo alguno con determinaciones abstractas, ya que mantiene una relación esencial con la existencia". *Ibíd.*, p. 268.

78. "Atreverse a ser enteramente uno mismo, atreverse a realizar un individuo, no tal o cual, sino éste aislado ante Dios, sólo en la inmensidad de su esfuerzo y de su responsabilidad, tal es el heroísmo cristiano". KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., *Prólogo*, pp. 15-16.

tiene afectada; tampoco el error racional se percibe en el nivel de la razón en el que éste inhiere; menos aún se puede conocer la carencia de sentido personal en la intimidad cuando se ha abierto la puerta al mal en ese ámbito. Lo que precede indica que el hombre no está hecho para corresponderse con el mal, porque de darse esa relación, al inherir el mal en el hombre le degrada en el ser y en el conocer. Menos aún está diseñado el hombre para relacionarse con el pecado, pues éste añade sobre el mal (directa o indirectamente) el rechazo del sumo bien, Dios, o si se quiere, la mayor ignorancia culpable, la producida por la soberbia del yo que niega la Verdad.

En la tesis anterior Søren Kierkegaard es clarividente. En cambio, en lo que no acierta tanto es en sostener que el pecado permita el acceso a Dios. En efecto, si bien uno sólo se siente pecador ante Dios, el pecado no acerca, sino que más bien aleja del ser divino. Con todo, frente al planteamiento luterano acerca del pecado, programa seguido por el romanticismo teológico (Schleiermarcher) y el idealismo alemán (Hegel), que –según Kierkegaard, y también según Nietzsche– cometieron la osadía de poner el pecado en Dios[79] y, consecuentemente, concibieron la redención como 'autojustificación divina', el planteamiento de Kierkegaard supone una rectificación a dicha propuesta, pues coloca el pecado sólo en el hombre.

En suma, padecer la 'enfermedad mortal de la desesperación', de la que –según Kierkegaard– ningún hombre está exento del todo (asunto que no es correcto), marca una graduación en la conciencia del 'yo': "en primer término el hombre ignorante de su yo eterno, luego el hombre consciente de un yo, en el cual hay sin embargo eternidad"[80]. Ahora bien, como el yo real está siempre ante Dios[81] (*before God*), y no se puede entender al margen de su relación con el Creador, la desesperación es siem-

79. "Cuando la filosofía indiana sobre el mal enseña que Dios es el origen tanto del bien como del mal, coloca en cierto modo el diablo en le Trinidad (cfr. Schlegel): no es esto pues hegelianismo?". *Diario* (1836), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 69.

80. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 95.

81. Cfr. COLLETTE, J., "Le devant Dieu selon Kierkegaard. Crerche et croire", *Les philosophers et la question de Dieu*, Paris, Presses de la Universitè de France, 2006, pp. 239-254; PATTISON, G., "'Before God' as a regulative concept", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2 (1997), pp. 70-84.

pre rechazo del ser divino[82] y, por tanto, 'pecado'. Con todo, aunque el pecado sea la verdadera 'corrupción del hombre', como repite Søren Kierkegaard en sus *Discursos cristianos*[83], este mal permite –según él– que el hombre se conozca como un 'sujeto distinto'.

En lo que precede subyacen dos tesis que deben ser matizadas: Una, que el término 'corrupción' como fruto del pecado, término de neta cadencia luterana, la Iglesia católica lo sustituye por el de 'herida', al menos referido al pecado original[84]. En cambio, la mentalidad kierkegaardiana no es de lesión, sino de estrago, pues escribe que "un hombre… entra por vía de crimen en este mundo, su existencia es un crimen… el castigo es el existir"[85]. Otra es que, si con el pecado personal se va perdiendo en esta vida el sentido personal, y el propio conocimiento sigue a dicho sentido, con su pérdida se va perdiendo progresivamente el conocimiento del propio sentido. Desde luego que se comete el pecado a sabiendas, es decir, con conciencia; pero no menos cierto es que cuando se ha cometido se tiene menos conciencia que antes de cometerlo; conciencia que sólo se puede recuperar si es de nuevo iluminada por Dios, el cual siempre toma la iniciativa, también al favorecer el arrepentimiento humano.

En rigor (y frente a Sócrates) lo que sostiene Kierkegaard es que el pecado radica en la voluntad[86], no en la inteligencia. Sin embargo, hay que mantener que, aunque el pecado se manifiesta más en la voluntad que en la inteligencia, no nace ni en una ni en otra facultad, puesto que es radical, personal, íntimo (la persona no se reduce a sus potencias), y en

82. "Se peca cuando, ante Dios, desesperado, no se quiere ser uno mismo o se quiere serlo". KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 98.

83. Cfr. KIERKEGAARD, S., 'Sentiments dans la lutte des soufrances', en *Œuvres Complètes*, Paris, L'Orante, 1948, vol. 15. Añade además que "el pecado es propiamente perder, en el tiempo, la eternidad". *Ibíd*., p. 128.

84. "El hombre según el cristianismo es un espíritu que por castigo ha sido degradado a animal". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 41. Cfr. respecto de la concepción kierkegaardiana del *pecado original*: CHESTOV, L. I., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, Introduction.

85. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 229.

86. Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 107. Delacroix lo expresó rotundamente: "el pecado es la afirmación de la voluntad individual delante de Dios", "Estudio crítico sobre Kierkegaard", en A. A. Vassend (ed.) *Prosas de Søren Kierkegaard*, ed. cit., p. 80.

esa intimidad existen conocer y amor personales que son oscurecidos por el pecado personal.

Por otra parte, si según Kierkegaard la forma superior de desesperación tiene como causa '*el no querer ser el yo que se es*', conviene añadir que todavía cabe una forma superior de desesperación: la de que *no querer ser la persona que se es*, en la medida en que, según la distinción clásica esencia-ser, la *persona* no se reduce a su *yo*, sino que es realmente distinta de él. En efecto, el yo es lo que conocemos de la manifestación de la persona hacia afuera, pero no radical intimidad o sentido personal. Aquí vale la distinción real tomista entre *acto de ser* y *esencia* referida a la antropología. La persona es el acto de ser; el yo es lo superior de la esencia humana. Si el acto de ser es realmente distinto y superior a la esencia, la persona humana se distingue realmente por elevación de su yo. Conocemos nuestro yo, pero no llegamos a saber enteramente quien somos y estamos llamados a ser.

Esto es así porque la persona humana dice referencia constitutiva y directa a Dios, es decir, es creciente en orden a él. De manera que sólo Dios puede revelar progresivamente el sentido propio de cada persona humana en esta vida y, definitivamente, si el tal hombre acepta dicho sentido, tras ella. En cambio, el yo no dice referencia directa a Dios, sino a otros 'yoes' y a nuestras facultades humanas, porque está llamado a preocuparse tanto de la naturaleza de los demás como de la mejora de la propia. De modo grafico: la persona mira hacia arriba; el yo, hacia abajo. Como es más sencillo conocer lo inferior que lo superior, no acabamos de conocer quien somos y estamos llamados a ser. Con todo, es claro que nos sabemos un yo distinto de los demás, más afín al yo de unos y menos al de otros, pues en el yo caben tipologías; no, en cambio, en la persona, porque cada una de ellas es novedosa y radicalmente distinta.

El yo equivale a la *personalidad*, pero una persona humana no se reduce a su personalidad, porque ésta es adquirida, mientras que aquélla es nativa. En efecto, la personalidad puede ser inmadura (la de un niño) o madura (la de un adulto). La persona no *es* más persona por *tener* mayor o menor personalidad. En efecto, no necesariamente es superior la persona de un adulto a la de un niño, sino que muchas veces ocurre lo contrario, porque el adulto –a distinción del niño– puede no querer ser la persona que es y está llamada a ser, y al repudiar su ser, éste decrece, mengua, entra en perdida de ser y, consecuentemente, de sentido personal, y ello

puede ser progresivo hasta la extenuación. Seguramente el niño no tiene el problema de esa pérdida entitativa.

3. LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL MATRIMONIO

Frente al *tedio*, que es consecuencia de experimentar lo limitado de la existencia humana, el remedio –según Søren Kierkegaard– es el *amor*, pues “el amor ama lo infinito; el amor teme los límites”[87]. El mismo remedio tienen –según él– la *angustia* y la *desesperación*. Con todo, si se afina en la intimidad humana hay que sostener que, aunque el amor es el remedio de los remedios, por ser la dimensión superior de la persona, cada uno de esos defectos tiene un opuesto a su nivel, el cual se puede considerar como remedio concreto a tal enfermedad personal: así, contra el tedio personal que es la tristeza, la *alegría*; contra la angustia, la *expansión de la libertad*; contra la desesperación, la *esperanza*.

Teniendo al amor como el gran remedio del mal radical, en el vol. II de *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard emprende un estudio del amor humano. En el primer apartado de este volumen, titulado ‘La validez estética del matrimonio’, además de acusar a los escritos precedentes sobre el matrimonio de que “acaban donde deberían comenzar”[88], critica el amor romántico porque éste es inmediato[89], pues “revela ser inmediato en el hecho de que se apoya tan sólo en la necesidad natural, se basa en la belleza, por una parte en la belleza sensual, y por otra en la belleza que puede representarse a través y en virtud de lo sensual… Pese a que este amor está esencialmente basado en lo sensual, lo ennoblece su conciencia de eternidad, pues lo que diferencia el amor de la voluptuosidad es que aquél lleva en sí el sello de la eternidad”[90].

87. KIERKEGAARD, S., ‘Sentiments dans la lutte des soufrances’, en *Œuvres Complètes*, Paris, L’Orante, 1948, vol. 15, p. 141.

88. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, Madrid, Trotta, 1997, p. 25.

89. Cfr. *Ibíd*., p. 27.

90. *Ibíd*., p. 28.

El amor romántico se caracteriza también porque carece de reflexión y "se funda en una ilusión, pues su eternidad se funda en lo temporal"[91]. Kierkegaard contrapone el amor romántico al "'casamiento según razón'. La denominación misma indica que se ha entrado en la esfera de la reflexión… casamiento según el entendimiento…; pero… no resuelve el problema. Hay que considerar el casamiento de razón, por tanto, como una especie de capitulación exigida por los enredos de la vida"[92]. Como se ve, Søren Kierkegaard contrapone la reflexión al amor romántico, pero no se conforma con el matrimonio según la razón, porque en él "no se hace presente lo eterno que… es propio de todo matrimonio, pues las consideraciones del entendimiento son siempre temporales. Un vinculo como éste, por tanto, es a la vez endeble e inmoral"[93]. Nótese el paso del amor 'estético' al 'ético', y la preparación en éste para dar el 'salto' al amor 'religioso', ámbito en el que la razón haya quedado atrás.

Søren Kierkegaard estudia el matrimonio, al igual que otras dimensiones de la vida humana, porque piensa que este es un tema netamente cristiano, es decir, imposible de entender al margen de la fe sobrenatural[94], y como él se describía a sí mismo como un 'escritor religioso', un 'pensador cristiano', se ve urgido a atender a esta temática. Por encima del amor según razón está el religioso, y "el primer amor vuelve a encontrar en lo religioso la infinitud que en vano intentaba hallar en el amor reflexivo"[95]. Así como "el amor romántico puede conciliarse con el matrimonio y consistir en él, e incluso el matrimonio es el verdadero esclarecimiento de aquél"[96], así el verdadero matrimonio es elevado por la ayuda sobrenatural.

Según Kierkegaard, si el matrimonio cristiano es superior al matrimonio por reflexión, no deberán pedírsele 'razones', porque estaría en el plano de la fe, y ésta –según él– es contraria a la razón. Pero ya se ha indicado que esto no es correcto. A la par, defiende la tesis –esta vez cer-

91. *Ibíd.*, p. 34.

92. *Ibíd.*, p. 33.

93. *Ibíd.*, p. 34.

94. "El matrimonio pertenece esencialmente al cristianismo, los pueblos paganos no llegaron a él, pese a la sensualidad oriental y a la belleza griega, que no lo alcanzó ni siquiera el judaísmo, pese a su carácter verdaderamente idílico". *Ibíd.*, p. 35.

95. *Ibíd.*, p. 36.

96. *Ibíd.*, p. 36-7.

tera– de que el enamoramiento es un 'don' de Dios, y que no se reduce al primer instante, sino que dura toda la vida[97], pues "tan pronto como los amantes refieran su amor a Dios, ese agradecimiento les dará ya un cariz de eternidad absoluta… el advenimiento de lo religioso no puede constituir un estorbo para el primer amor"[98]. Como se ve, Søren Kierkegaard separa el 'amor' de la 'razón', y lo hace depender de la gratuidad divina, lo cual abre la puerta a una explicación del mismo exclusivamente sobrenatural[99]. También lo vincula a la voluntad, de la cual escribe que "nada es más firme que la voluntad"[100].

En cualquier caso, el matrimonio viene a ser otro método que Kierkegaard tanteó para alcanzar lo que andaba buscando: la 'interioridad', pues escribe que "hay en el matrimonio una infinitud interior mayor aún que la del primer amor, pues la infinitud interior del matrimonio es una vida eterna"[101]. La pregunta es: ¿es el matrimonio un buen método para acceder a la intimidad? La respuesta es afirmativa, pero larga su fundamentación. Para plantearla baste lo que sigue: la clave unitiva de los esposos a nivel manifestativo es la amistad, virtud superior de la voluntad. En la medida en que ésta se afianza en ellos ya no se ve al esposo/a como 'otro yo', sino que tal unión permite saltar a la intimidad y descubrir en ella en parte el valor y sentido irrepetible de la persona amada.

El trabajo kierkegaardiano 'El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad', que conforma la segunda parte del

97. Cfr. *Ibíd.*, p. 58.

98. *Ibíd.*, p. 59.

99. Kierkegaard admite que el amor del matrimonio está por encima de la razón. Por eso, "quien se casa por éste, por aquel o por aquel otro motivo procede de una manera que es a la vez antiestética e irreligiosa". KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 65. Eso es así, según Søren Kierkeggard, porque "el matrimonio, para ser estético y religioso, no debe tener ningún 'por qué' finito". *Ibíd.*, p. 84.

100. *Ibíd.*, p. 60. Más adelante añade: "la voluntad es la grandeza del alma, y aquel que ama, tiene voluntad". *Ibíd.*, p. 67. En otra obra se leen asimismo estas frases: "¿Qué quiere decir tener espíritu sin tener voluntad, y tener voluntad sin tenerla desmesuradamente, puesto que el que no la tiene desmesurada sino en cierto grado solamente, carece de ella en absoluto?". KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 253; "Mi convicción es que la voluntad es lo esencial, hasta cuando se trata de pensar; que capacidades igualmente buenas sin una voluntad enérgica: la capacidad superior ayudará a comprender muchas cosas, la voluntad enérgica ayudará a comprender la única cosa". *Ibíd.*, p. 264.

101. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 62.

segundo volumen de *O lo uno o lo otro*, ofrece la contraposición entre estética y ética en el matrimonio: "lo estético no es el mal, sino la indiferencia, y por eso he dicho que lo ético constituye la elección. De ahí que no se trate tanto de elegir entre querer el bien y querer el mal, como de elegir querer, si bien de esa manera, a su vez, quedan puestos el bien y el mal"[102]. Con esto, Kierkegaard subsume lo estético en lo ético, es decir, redime el amor estético poniéndolo al servicio de la moral conyugal.

En su libro *Etapas en el camino de la vida* (obra seudónima de su 'Tercer Periodo') Kierkegaard titula la segunda sección 'Palabras sobre el matrimonio', y abunda en el camino conductor del matrimonio hacia la propia interioridad: "el matrimonio es y seguirá siendo el más importante viaje de descubrimiento que pueda emprender el hombre; cualquier otro conocimiento de la existencia, comparado al de un hombre casado es superficial, porque él y sólo él ha penetrado realmente la existencia"[103]. Con todo, esta tesis no es necesariamente verdadera, porque el fin del amor de una persona humana no es necesariamente otra persona creada, ya que sólo Dios puede aceptar irrestrictamente el amor personal que cada quién es. Kierkegaard considera que el matrimonio es la mayor expresión del amor humano[104], aunque matiza lo siguiente: "Veo también que el célibe puede arriesgarse más que el casado en el mundo del espíritu, que puede poner todo en juego, preocupándose solamente de la idea"[105], es decir, del ideal de su vida o, en términos cristianos, de su vocación, y esto es correcto.

102. *Ibíd*., p. 158. "Ahí ves nuevamente lo importante que es elegir, y que aquello de lo que se trata no es tanto la deliberación como el bautismo de la voluntad, el cual hace que ésta sea acogida en lo ético". *Ibíd*., p. 159.

103. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida,* ed. cit., p. 95.

104. "En el paganismo había un dios del amor, pero no había dios del matrimonio; en la cristiandad, hay, si me atrevo a decirlo así, un dios del matrimonio pero no hay dios del amor. Pues el matrimonio es la expresión superior del amor… La dificultad estriba en que inmediatamente en que uno se representa a Dios como espíritu, la relación del individuo con él se torna tan espiritual, que la síntesis psico-sensible que es el poder del Eros desaparece fácilmente". *Ibíd*., p. 105.

105. *Ibíd.,* p. 265. Anteriormente, en esta misma obra, había escrito: "No digo entonces que la unión conyugal constituya la vida suprema, conozco una que es superior". *Ibíd*., p. 177. "La abstracción religiosa, pues, quiere pertenecer exclusivamente a Dios; a cambio de este amor, está dispuesta a desdeñarlo todo, a renunciar a todo y a sacrificarlo todo…; no quiere dejarse distraer de este amor, ni dispersar o cautivar por lo que sea; con relación a este amor, no quiere que las cuentas tengan duplicidad alguna". *Ibíd*., p. 181.

Para Søren Kierkegaard, el enamoramiento es un 'don' divino, seguramente porque advierte que es un acontecimiento que uno no buscaba, sino que le sorprende y desborda lo que las demás personas humanas pueden ofrecer. Además, permite reparar en la singularidad e irreductibilidad de la persona amada. Asimismo, mediante el amor, al alcanzar a conocer en parte la riqueza de la persona amada, el amante nota de alguna manera la remitencia de la persona amada al Creador. Por eso para Kierkegaard el matrimonio es "de origen religioso"[106]. Es verdad que al amar personalmente a un persona descubrimos en parte su novedosa verdad; notamos asimismo que tal verdad no tiene su origen y fin en la persona amada, pues la persona amada no se debe a sí misma su sentido personal; por tanto, vemos que su sentido remite a Dios. Esto comporta una gran ventaja y es que, al amar a la persona amada, dado que ésta es una verdad distinta que remite al Creador, conocemos una dimensión nueva, antes insospechada, del ser divino. De aquí deriva también que conocer y amar la intimidad de muchas personas humanas permite conocer y amar más a Dios.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Antes de que Kierkegaard comenzase a hablar del 'conocimiento subjetivo' como del método adecuado de acceso a la intimidad humana, y de que lo vinculase prematuramente a la revelación divina sobrenatural, tanteó diversos caminos para acceder a dicha realidad humana. Éstos son los siguientes:

1. Uno de ellos lo emplazó –siguiendo su propio lenguaje– en el terreno '*estético*', y está conformado, al menos por tres manifestaciones culturales: *a) la práctica lingüística de la ironía*, con la que el sujeto relativiza todo 'conocimiento objetivo' viéndose a sí mismo superior a tales objetos; b) *la música*, mediante la cual el sujeto capta el amor sensible, y tras captarlo, puede distinguirlo del amor anímico, interior al sujeto; c) *la tragedia*, en la que el individuo se pregunta por el sentido de su propia existencia.

106. *Ibíd.*, p. 186.

2. Otro lo incluyó en el campo por Søren Kierkegaard denominado '*ético*'. Se trata de los siguientes afectos negativos del espíritu: la *pena*, el *tedio*, la *angustia* y la *desesperación*. Éstos hablan sobre todo de sí, y como anegan la entera subjetividad humana, aunque afectada, la manifiestan.

3. El último es perteneciente –según el pensador danés– al ámbito por él designado como '*religioso*': *el matrimonio*. Mediante éste el sujeto descubre su remitencia, y la de la persona amada, al Creador, pues el enamoramiento es don divino. En esa remitencia comparece en parte el sentido personal de quienes se aman, y asimismo y también parcialmente, el sentido del ser personal divino.

¿Son adecuados estos métodos noéticos para acceder al tema de la intimidad humana? Son 'indicativos', pero no son el camino más apropiado, pues ni éste es sensible (como lo son los métodos del primer grupo), ni puede ser una consecuencia (como lo son los del segundo grupo), ni puede ser un estado (como el tercero).

En efecto, el método noético de acceso a la intimidad no puede ser sensible porque la intimidad no lo es, y no puede ser práctico porque la intimidad tampoco lo es (no es ni sensible ni práctico, como los primeros). Tiene que ser simultáneo y concomitante a la intimidad personal (no una redundancia o resultado en ella de actos previos, como los segundos, porque lo posterior no puede conocer lo previo). Y no puede ser inferior al acto de ser personal (como el tercero, que es un 'estado' del ser). Por tanto, el método adecuado de acceso al sentido del ser personal debe ser cognoscitivo, permanente y, aunque distinto, inescindible del acto de ser personal o intimidad humana.

CAPÍTULO II

CRÍTICA DEL CONOCER OBJETIVO, DEFENSA DEL SUBJETIVO Y HEGEMONÍA DE LA VOLUNTAD

PLANTEAMIENTO

La expresión 'conocer objetivo' tiene, en filosofía, el mismo significado en las obras de Kierkegaard que en las de nuestros días, a saber, el conocer racional operativo que, al conocer, forma un 'objeto' pensado (o 'idea') el cual es remitente a la realidad. Este conocimiento es idóneo no sólo para conocer las realidades intramundanas, en especial las culturales, sino también para resolver los problemas ordinarios de la vida práctica. Por eso es el que usamos con más frecuencia. Es, asimismo, el que emplean las diversas ciencias positivas que proceden según el método analítico. También lo usan otras ciencias humanas de corte práctico, e incluso algunas disciplinas formales como la lógica. Es asiduamente empleado por diversas escuelas de pensamiento filosófico como la filosofía analítica[1], la fenomenología[2], etc. Este modo de conocer es propio de la razón humana, al menos en varias de sus vías operativas, y es el modo de conocer más extendido no sólo en la actualidad, sino también en tiempos de Søren Kierkegaard.

1. Dado que la filosofía analítica usa como método el conocimiento objetivo, Hannay advirtió certeramente que es un antisubjetivismo. Cfr. HANNAY, A., *Kierkegaard*, London, Routledge, 1991, p. 333.

2. Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., "El límite mental y la fenomenología. De la reducción metodológica a la ampliación trascendental", *Studia Poliana*, 4 (2002), pp. 113-127.

En cambio, el conocimiento que Kierkegaard denomina 'subjetivo', que también es real y humano, no forma objetos pensados o ideas al conocer, sino que alcanza directamente, sin mediación, su tema propio: el sujeto. Este modo de conocer también es natural al hombre, es superior al objetivo, y puede ejercerlo cualquiera, aunque de ordinario se ejerza menos que el precedente, o aun ejerciéndolo somos menos conscientes de ejercerlo. Esto asombraba a Virgilius Haufniensis, seudónimo con el que Kierkegaard firmó su obra *El concepto de angustia*: "esto es lo maravilloso de la vida, que cualquier hombre –con tal de que preste atención– sabe lo que las ciencias ignoran, puesto que sabe quién es él mismo"[3], aunque, desde luego, no lo sepa cumplidamente. Todo hombre dispone de este modo de conocer para alcanzar a saber que es persona, y qué persona es como distinta de las demás; más aún, este conocer es previo y condición de posibilidad de todos los otros, pues si previamente no nos conociéramos, aunque en parte, nos confundiríamos con los objetos conocidos, error que nunca acaece.

Es cierto –como Kierkegaard advirtió– que en la medida en que uno abusa del conocer objetivo descuida el subjetivo, cuestión que es tan usual hoy como en tiempos del pensador danés[4]. Pero –como veremos– Søren Kierkegaard, intentando encumbrar el conocimiento subjetivo, llevó a cabo una crítica excesiva, despiadada, demoledora, al conocer objetivo, y esta actitud no es correcta, porque lo que permite conocer este nivel humano también es verdadero y, por tanto, no se debe prescindir de él. Estos dos modos de conocer no se oponen. Ningún nivel cognoscitivo humano es opuesto a otro, pues los niveles noéticos humanos son insustituibles. Además, esos dos –'objetivo' y 'subjetivo'– no son los únicos de que dispone el hombre; de modo que en la propuesta noética kierkegaardiana encontramos una reducción de la pluralidad de niveles noéticos humanos a éstos. A continuación se describirán los dos modos de conocer aludidos tal como se relatan en los textos del escritor de Copenhague, y luego se indicarán los aciertos y límites de las tesis noéticas de Kierkegaard.

Pero antes de entrar en las críticas kierkegaardianas al conocimiento objetivo y en su defensa del subjetivo, el lector atento podría sospechar

3. *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 150.

4. "Mi idea principal era que en nuestro tiempo la amplitud de los conocimientos ha hecho que se olvide qué es *existir* y qué significa la *interioridad*". *Ibíd.*, p. 249. Cfr. asimismo: pp. 262, 268.

que estos reproches no responden a la verdadera mente de Søren Kierkegaard, porque aparecen sobre todo en el *Post-scriptum*, obra firmada bajo seudónimo, y en la que en su *Apéndice* final aparece esta glosa ya indicada: "En los libros seudónimos no hay ni una sola palabra mía"[5]. Para esclarecer esta duda, tal vez baste recordar que en su trabajo *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, firmado con su nombre propio, se critica a la filosofía moderna porque habla de lo 'objetivo' y calla lo 'subjetivo', porque 'ha suprimido la personalidad, volviéndose todo objetivo'. Téngase asimismo en cuenta que en su *Diario* Kierkegaard escribió que "el verdadero filósofo es subjetivo en grado máximo"[6], y que más adelante añadió: "el 'pensamiento objetivo' no se preocupa enteramente del sujeto pensante y tanto deviene objetivo que termina casi como aquel copista que decía: 'A mi me toca escribir, a los otros leer'"[7]. De modo que estas tesis críticas sobre el conocer objetivo y las defensas del subjetivo son propias de Søren Kierkegaard.

1. CRÍTICA DEL 'CONOCIMIENTO OBJETIVO'

Para Delacroix, "lo que constituye la grandeza de Kierkegaard es que vio con precisión y proclamó como una inquebrantable verdad esta misma ley del pensamiento: el contenido objetivo de la religión, lo objetivo, para hablar en su lenguaje, es un escándalo y una negación para el pensamiento, para el sujeto"[8]. Por su parte, "al comenzar el siglo XIX –escribió Höffding–, la consigna en el mundo del espíritu era la unión de la filosofía, religión y arte. Se abrigaba la exultante creencia de que la verdad es una, y de que, por tanto, todo lo valioso, cualquiera que sea la esfera y la forma en que se manifieste, está comprendida en esta verdad única, con tal de ahondar en ella con abierta inteligencia. No hay ningún límite para el pensamiento y, sin embargo, tampoco ninguna perturbación

5. 'Primera y última declaración', incluida al final del *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

6. *Diario* (1835), ed. de M. A. Bosco, Buenos Aires, Santiago Rueda, p. 45. Seguidamente pone a Fichte como ejemplo de filósofo subjetivo.

7. *Diario* (1844), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 154.

8. DELACROIX, H., "Estudio crítico sobre Kierkegaard", en A. A. Vassend (ed.) *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913, p. 46.

para la armonía entre el pensamiento, el sentimiento religioso y la imaginación artística. Esta fue la gran idea que en los primeros decenios de aquel siglo inspiraba a los mejores espíritus"[9].

De dicho estilo fueron Hegel en Alemania y J. L. Heiberg y H. Martensen en Dinamarca. Pero Kierkegaard dedicó su más aguda crítica al pensador cumbre del idealismo alemán[10], paradigma del encumbramiento del conocer objetivo. Al filósofo de Berlín Søren Kierkegaard lo llama 'pensador sistemático', y al modo de ejercer su pensamiento lo denomina 'reflexión'. Además, el danés se considera a sí mismo como el único crítico en su época contra esa coreada filosofía sistemática[11]. En efecto, dejando al margen sus críticas irónicas a los periodistas y a los docentes universitarios, Kierkegaard fue virulento al criticar a dos tipos de adversarios: a los representantes de la iglesia nacional danesa de sus días, porque –según él– habían falseado de plano el cristianismo primitivo, la realidad sobrenatural (la cual fue para él la más querida); y a los filósofos sistemáticos o hegelianos de su tiempo, porque su filosofía, por obcecarse en mirar hacia fuera, ocultaba la realidad natural más noble, el sujeto[12]. Como este trabajo es de índole filosófica, no atenderemos a las críticas kierkegaardianas al cristianismo de sus paisanos eclesiásticos, sino que prestaremos atención a sus objeciones a la filosofía hegeliana, las cuales ofrecen diversas vertientes que se intentarán exponer a continuación.

9. HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, ed. de Vela, F., Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1949, p. 7.

10. "Hegel es un Climacus, quien no toma el cielo por asalto trepando monte tras monte, sino que lo 'escala' a fuerza de silogismos". *Diario* (1835), ed. de M. A. Bosco, ed. cit., p. 68. El rechazo kierkegaardiano de la filosofía hegeliana data de sus primeros años de escritor. Cfr. *Diario* (1835), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 38. Cfr al respecto: FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1996.

11. "Lo único que yo pido en esta época objetiva nuestra es ser reconocido como el único que no ha conseguido ser objetivo". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 281.

12. "Sucede con los filósofos (así en Hegel como en todos los demás), como con la mayoría de los hombres, que en la vida cotidiana viven en categorías diversas de aquellas en las que especulan… Con la mayoría de los filósofos sistemáticos y sus sistemas ocurre lo mismo que con aquel que luego de construir para sí un castillo, habita en un pajar. Ellos no viven dentro de sus enormes edificios sistemáticos. En el campo del espíritu esto constituye una objeción capital. Las ideas de un hombre deben de ser su propia morada, de lo contrario, peor para ellas". *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 185.

a) *Crítica del sistema hegeliano*. Kierkegaard pasa por ser uno de los opositores más acérrimos al sistema hegeliano[13]. La filosofía hegeliana es *sistemática*, pues busca que todo tenga que ver con todo ordenadamente, que todo se explique de modo necesario y no deje (como la filosofía kantiana) cabos sueltos, sino que al final cierre de modo completo. Frente a esta pretensión, y desde el inicio de su trabajo ensayístico, Søren Kierkegaard criticó en bloque dicho sistema[14]. En general, se puede decir con Löwith, que Kierkegaard achacó a Hegel la pretensión de identificar la 'existencia' con la 'esencia'[15], aunque, en particular, ya que el sistema hegeliano está conformado por tres momentos (a los que se suelen llamar 'tesis', 'antítesis' y 'síntesis'), animado por un método peculiar (la 'dialéctica') que culmina con la contemplación en presencia de todo lo real y todo lo racional (recuérdese el lema hegeliano: 'la verdad es el todo'[16]), esos puntos, uno a uno, fueron criticados en las diversas obras del pensador danés. Atendamos brevemente a estas críticas kierkegaardianas.

1. *Crítica del comienzo hegeliano*. Es conocido que, para Hegel, el primer elemento del pensar, el ser, es 'la nada, la pura indeterminación'. Kierkegaard consideró que el ser del que parte el idealismo es una abstracción, es decir, un objeto mental, y que, por tanto, la adecuación de pensar y ser es una identidad, una tautología. Frente a este comienzo,

13. Søren Kierkegaard opone en su diario el sistema a la interioridad secreta. Cfr. *Diario* (1849), ed. C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 99. González Álvarez resumió en estos puntos la oposición kierkgaardiana al sistema hegeliano: "la existencia es el individuo; el sistema, empero, lo genérico; la existencia es la subjetividad; más el sistema pretende carácter objetivo; la existencia es devenir, pero el sistema es rigidez; la existencia nunca está conclusa, pero el sistema es cerrado; la existencia es vida; el sistema es lógica; la existencia es contradicción; el sistema no puede alojar lo contradictorio". *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CSIC, 1945, pp. 91-92. Cfr. También al respecto: GIRONE, S., "Aut Hegel aut Kierkegaard" en AAVV., *Cristo nel pensiero contemporaneo*, Palermo, Ed. Augustinus, 1988, pp. 43-51.

14. "En su tiempo, las obras bajo seudónimo, cuando aquí sólo se hablaba de sistema, y siempre de sistema, dieron un golpe al Sistema". KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1988, p. 160.

15. LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, p. 211.

16. *Fenomenología del espíritu*, trad. y ed. De Carlos Díaz, Madrid, Alhambra, 1987. Cfr. al respecto: POLO, L., *Introducción a Hegel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 217, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.

que, como se ve, es racional, Søren Kierkegaard postuló por medio del seudónimo Johannes Climacus que el verdadero comienzo no es sino voluntario: "todo comienzo (si no es una arbitrariedad, al no ser consciente de esto), cuando se produce, no acaece en virtud de un pensamiento inmanente, sino que se produce en virtud de una decisión"[17]. Como se advierte, Kierkegaard defiende que la voluntad precede siempre a la razón.

2. *Crítica del método hegeliano*: *la dialéctica*. Como asimismo se sabe, el segundo y tercer momento hegeliano son movidos por la negatividad: el segundo, por la negación del primero; el tercero, por la negación del aislamiento entre el segundo y el primero. Este doble movimiento negativo, llamado dialéctica, es, según Hegel, de orden necesario. Kierkegaard reprochó al pensamiento hegeliano el método, pues según él, Hegel niega el principio de no contradicción, porque entiende el tercer momento (la síntesis) como reunión de los dos antagónicos precedentes (la tesis y la antítesis) sin aniquilamiento del primero por parte del segundo[18]. A veces a ese método lo llama 'dialéctica cuantitativa' o lógica, y lo opone a la 'dialéctica cualitativa' o de la existencia[19], es decir, al esfuerzo humano por llegar a ser 'auténtico'.

La vía operativa racional que forma ideas cada vez más generales u omniabarcantes culmina en Hegel con la noción de 'todo'. Esta vía no es la única de la razón[20], ni, por supuesto, el modo natural de conocer humano superior. En cambio, la opción entre las diversas alternativas noéticas racionales es propia de la voluntad. Kierkegaard se enfrenta a Hegel, en el fondo, oponiendo la voluntad a la inteligencia, pues mantiene que el error de la filosofía hegeliana reside "en confundir dos esferas,

17. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 191-2.

18. "El resultado polémico a partir del cual resuenan todos tus himnos de batalla acerca de la existencia guarda un extraño parecido con la teoría predilecta de la nueva filosofía, a saber, que el principio de la contradicción ha sido suprimido". KIERKEGAARD, S., 'El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad', en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 159.

19. "Todo depende de saber distinguir entre dialéctica cuantitativa y cualitativa. Toda la lógica no es más que dialéctica cuantitativa o modal… En el ámbito de la existencia reina por el contrario la dialéctica cualitativa". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 186.

20. Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento,* vol. III, Pamplona, Eunsa, 1999².

la del pensamiento y la de la libertad"[21], siendo así que la libertad radica –según el danés– en la voluntad. Como se puede apreciar, frente a la dialéctica racional hegeliana, Søren Kierkegaard propone un cambio de método: la opción voluntaria, la cual, al ejercerse, detiene el pensar[22].

3. *Crítica de la síntesis hegeliana*. Como es asimismo notorio, según Hegel, el sentido completo, la entera manifestación del Espíritu Absoluto en la Historia, se dio a través de él (Hegel) en su 'presente' histórico, dando así racionalmente cuenta de todo el pasado y privando al futuro de novedad y, por ende, describiéndolo como tiempo de locura. Kierkegaard, más que criticar, ironiza esa síntesis[23], es decir, le paga a Hegel con la misma moneda que éste usó respecto del futuro: el menosprecio, pues tacha su filosofía especulativa y sistemática de enfermedad[24]. Como se sabe, es este tercer momento hegeliano al que más se opusieron los diversos pensadores posthegelianos, porque privaba de sentido al futuro histórico[25] (y también al metahistórico), y es precisamente en éste en el que

21. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, ed. cit., vol. II, p. 162.

22. "Sólo cuando la reflexión se para cabe que ocurra el comienzo, y la reflexión sólo puede pararse gracias a algo diferente de ella, y esto otro es algo completamente otro que lo lógico, porque es una decisión". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 121. "Cuando el individuo no para la reflexión, queda hecho infinito en la reflexión, es decir: no irrumpe ninguna decisión. Al perderse así en la reflexión, el individuo se vuelve auténticamente objetivo y cada vez pierde más la decisión de la subjetividad y la vuelta a sí mismo. Y quiere, sin embargo, suponerse que la reflexión puede objetivamente pararse a sí misma, cuando es al revés: objetivamente no cabe pararla, y cuando se para subjetivamente, no es que se para ella a sí misma, sino que es el sujeto el que la para". *Ibíd*. P. 123.

23. "En Kierkegaard, el ataque a la altura de la síntesis es sumamente irónico… Kierkegaard renuncia a la síntesis de Hegel con más decisión que Marx. Así, por ejemplo, en este texto de su *Diario*: 'Ingresaré en el manicómio a fin de ver si la profundidad de la locura me descubre el sentido de la vida', es la radical aceptación del dictamen hegeliano respecto de sus posteriores (clara está también la dirección opuesta a la elevación: ir hacia el fondo)". POLO, L., *Hegel y el postgehegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 248.

24. "Si yo hubiera sido un enfermo de la reflexión, entonces hace mucho ya que hubiera actuado externamente y hubiera roto con mi designio". KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 259. Cfr. también: MAYBEE, J. E., "Kierkegaard on the madnes of reason", *Man and World*, 29/4 (1996), pp. 387-406.

25. Así, Comte defendió que el tercer momento hegeliano no puede ser la síntesis de los dos precedentes, y postuló que debe ser distinto de ellos, el cual –según él– corre a cargo de la ciencia positiva implantarlo, explicando el *cómo* en vez de *qué* y el *por qué* de las cosas. También Marx negó que el tercer momento hubiese acaecido en el presente de Hegel, postulando que se daría en

tales discípulos vivían y se debían mover. De modo que si tal tiempo carecía de valor, tampoco lo tenían sus vidas y sus pensamientos. En definitiva, si Hegel tenía razón, la filosofía de ellos era vana. Por eso, para justificar su propio pensamiento y dejar campo abierto a sus descubrimientos futuros, se vieron forzados a negar el valor de verdad de la filosofía hegeliana, si no en bloque, al menos en alguno de sus puntos centrales. También Kierkegaard se opuso al tercer momento hegeliano buscando "truncar la dialéctica en el nivel de síntesis por entender que la síntesis especulativa es una conciliación débil e insuficiente ante el agravamiento del conflicto interior"[26].

4. *Crítica de la hegemonía hegeliana de la presencia*. En varias páginas de su obra *O lo uno o lo otro* Søren Kierkegaard indica que, la de Hegel, es una filosofía que obtura del futuro, porque pretende la consumación del sentido histórico en el presente hegeliano: "si el curso de la vida se ha detenido, si la generación actual puede tal vez vivir de la observación, ¿de qué vivirá la próxima? ¿De observar eso mismo? La generación pasada no ha logrado nada, no ha dejado nada que haya que mediatizar"[27]. A esa aguda sátira Kierkegaard añade que la historia no cierra, tesis que es correcta. A la par, defiende que la filosofía, más que por una completitud, está marcada por una disyunción entre términos irreconciliables[28], lo cual supone traspasar el protagonismo de la razón a la voluntad, pero esta tesis no es correcta. Estima, además, que será esta

el futuro en clave económica con la sociedad sin clases tras pasar por la dictadura del proletariado. Por su parte, Freud y Sartre negaron la posibilidad de síntesis entre los dos primeros momentos desde el plano humano; el alemán, en clave pasional (el *ello* y el *yo* no se pueden sintetizar porque son antagónicos, de modo que la salida al conflicto pasará por inhibir el *yo* y dejar rienda suelta al *ello*); el francés, en clave existencial no menos problemática, pues aboca al existir absurdo (el *en–sí*, la materia, y el *para–sí*, la conciencia, no se pueden unir durante la vida; y al final de ella queda sólo el *en sí* desapareciendo el *para–sí*; de modo que el hombre es un ser para la muerte, para la nada).

26. POLO, L., *Hegel y el postgehegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 260.

27. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida,* ed. cit., vol. II, p. 161.

28. "Tan cierto como que hay un futuro, así también un 'o… o…'. El tiempo en el que vive el filósofo no es el tiempo absoluto, es sólo un momento, y el hecho de que una filosofía sea estéril es siempre una circunstancia inquietante, algo que debe considerarse incluso como una deshonra para ella… Nuestra época se mostrará, por su parte, como un momento discursivo para una época posterior, y un filósofo de una época futura mediatizará nuestra época, y así sucesivamente". *Ibíd*., p. 162.

facultad, la voluntad, la potencia con la que el hombre estará llamado a corresponderse con su fin, con el Absoluto. En efecto, como sostuvo Collins, "la culminación de la dialéctica hegeliana es la conciencia de sí completa de la idea de absoluto, en tanto que la culminación de la dialéctica de Kierkegaard es el relacionar el individuo finito con un Dios trascendente pero amoroso"[29].

b) *Crítica a la absorción hegeliana del cristianismo bajo la filosofía*. Es comúnmente admitido que el 'panlogismo' hegeliano pretendió explicar racionalmente la Revelación cristiana. Frente a esta pretensión racionalista de absorber el contenido de la fe sobrenatural en la razón[30] la voz de Kierkegaard fue una de las primeras en protestar con ahínco, aunque lo expresase en términos de '*aut-aut*', es decir, de oposición entre razón y fe: "el lado peligroso de la obra de Hegel consiste en haber desnaturalizado al cristianismo poniéndolo de acuerdo con su filosofía"[31]. Lo ha deformado –según el danés– porque "la consideración especulativa concibe al cristianismo como un fenómeno histórico. La pregunta por su verdad, pues, significa que el pensamiento lo impregna de tal modo que, en última instancia, el cristianismo mismo coincide con el pensamiento eterno"[32]. 'Pensamiento eterno' equivale en el sistema de Hegel a pensar desde la 'presencia mental', desde la 'contemplación', desde el 'concepto' final que, supuestamente, abarca de un golpe de vista la completa temática histórica. Pero, obviamente, tal mirada contemplativa no es humana, sino sólo divina.

29. COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, F.C.E., 1958, p. 62. Y añade: "esto implica también que la esfera más alta de la existencia, la religiosa, no se puede considerar como una síntesis que medie entre las dos primeras, como el resultado de una *Aufhebung* de tesis y antítesis". *Ibíd*.

30. "La especulación no dice en modo alguno que el cristianismo pudiera ser falso. Al contrario, lo que dice es precisamente que la especulación capta la verdad del cristianismo". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 223.

31. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851), ed. de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 76. "Ninguna filosofía ha sido tan peligrosa para el cristianismo como la hegeliana. Porque las filosofías anteriores tenían bastante honestidad para dejar al cristianismo tal como era; pero Hegel fue tan estúpido y descarado de resolver el problema de las relaciones entre especulación y cristianismo de modo que desnaturalizara el cristianismo". *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 85.

32. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 61.

Søren Kierkegaard critica el 'conocimiento objetivo' en este punto por varios motivos. Uno, porque considera que el cristianismo es existencialmente personal, es decir, se vive en primera persona, y ésta es inalcanzable por medio de dicho conocer[33], asunto que es correcto. Acierta también en su defensa del carácter personal del cristianismo porque éste, más que una doctrina que afecte a la razón, una facultad *de* la persona, incide en *la* persona, en su radicalidad[34], y también porque la realidad que subyace a la noción de persona es un descubrimiento netamente cristiano[35]. Otro, porque piensa que, para el cristianismo, el futuro es superior al pasado y presente[36], cuestión asimismo certera, pues el hombre es un ser de proyectos ya que él mismo es un proyecto como hombre; programa no concluso mientras vive[37].

33. "Si el cristianismo es esencialmente algo objetivo, conviene que el observador sea objetivo, pero si el cristianismo es esencialmente la subjetividad, entonces es un error que el observador sea objetivo. En todo conocimiento en que el objeto de conocimiento sea la interioridad de la propia subjetividad, el cognoscente debe hallarse en ese estado". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 64. Además, Søren Kierkegaard advierte que "la Iglesia invisible no es ningún fenómeno histórico, no se deja en absoluto contemplar objetivamente como tal, pues sólo está en la subjetividad". *Ibíd.*, p. 65. "La especulación, en su objetividad, es completamente indiferente ante su bienaventuranza eterna, así como ante la tuya o la mía". *Ibíd.*, p. 66. En suma, "el cristianismo no se puede observar de forma objetiva precisamente porque quiere llevar la subjetividad hasta el extremo. De este modo, cuando la subjetividad se ubica adecuadamente, no puede vincular su salvación eterna a la especulación". *Ibíd.*, p. 67. O también: "la especulación es objetiva, y objetivamente no hay ninguna verdad para el existente, sino simplemente una aproximación, pues llegar a ser completamente objetivo le está impedido por el hecho de existir. Por el contrario, el cristianismo es subjetivo, la interioridad de la fe en el creyente es la decisión eterna de la verdad. Y objetivamente no hay ninguna verdad, pues el saber objetivo sobre la verdad del cristianismo o sobre sus verdades es precisamente no-verdad; saber de memoria una profesión de fe es paganismo, pues el cristianismo es la interioridad". *Ibíd.*, pp. 224-5.

34. "El cristianismo ha entrado en el mundo… de modo que la persona es más alta que la doctrina". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1949-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 92.

35. Cfr. POLO, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2011.

36. "Cuando conjugo eternidad y devenir no recibo descanso, sino futuro. Ciertamente tal es la razón por la cual el cristianismo ha proclamado lo eterno como futuro, porque fue proclamado a existentes y por ello también asume un absoluto *aut-aut*". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 305.

37. Cfr. sobre este punto mi trabajo: *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012.

Al sostener la irreductibilidad del cristianismo a la filosofía vigente, Kierkegaard tilda también de 'inmanente' al pensamiento hegeliano: "la paradoja del cristianismo estriba en que continuamente conecta el tiempo y lo histórico con lo eterno, mientras que el pensamiento se queda en la inmanencia"[38]. Si el pensamiento objetivo fuese el hegemónico, dada su inmanencia y absorción del cristianismo, éste perdería *ispo facto* la apertura a la trascendencia que le caracteriza, es decir, frustraría, más que su vinculación a Dios, la elevación sobrenatural del hombre por parte del ser divino. Por eso afirma Søren Kierkegaard que "el cristianismo se opone a toda objetividad: quiere que la subjetividad se ocupe infinitamente de sí misma. Aquello por lo que pregunta es la subjetividad, sólo en la cual se halla la verdad del cristianismo"[39]. No obstante, frente a esta opinión hay que tener en cuenta que, en sentido preciso, el cristianismo admite que un nivel de conocimiento humano es superior a otro, pero no rechaza ningún nivel cognoscitivo humano.

La rotundidad con que Søren Kierkegaard opone la subjetividad al pensamiento objetivante le lleva a asumir implícitamente que sobre ésta no cabe conocimiento 'natural' claro; por tanto, que el acceso a ella será fundamentalmente 'sobrenatural'. También por eso, pero por contraposición, vinculará precipitadamente el cristianismo a lo pasional humano[40], no a lo intelectual. Y, en consonancia, entenderá la fe cristiana como una pasión[41] y, consecuentemente (y de modo afín a la descripción kantiana ella) la concebirá en contraposición a la razón[42]. Se trata, en rigor, de la

38. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 104. Cfr. asimismo: ZIMMERMAN, R.L., "Kierkegaard's immanent critique of Hegel", *The Philosophical Forum*, 9 (1977-8), pp. 459-474.

39. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 134.

40. "La ciencia quiere enseñar que la vía consiste en llegar a ser objetivo, mientras que el cristianismo enseña que la vía consiste en llegar a ser subjetivo, es decir, verdaderamente, en llegar a ser sujeto. Para que esto no se parezca a una disputa, ha de decirse que el cristianismo potenciará precisamente la pasión hasta lo más alto, pero la pasión es justamente la subjetividad, y ésta no existe objetivamente". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 135. "Existir subjetivamente con pasión (y objetivamente sólo se puede existir en la distracción) es una condición absoluta para poder tener alguna idea del cristianismo". *Ibíd.*, p. 278.

41. "La fe es la pasión más alta de la subjetividad… La fe reside en la subjetividad, de ahí que sea algo excelente ser una subjetividad". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 136-7.

42. Colomer lo expresa de este modo: "Al parecer, Kierkegaard se interesó sobremanera por las reflexiones que Kant dedica a la problemática teológica, especialmente en el pasaje de los *Pro-*

fe luterana, o también ockhamista, es decir, de la fe *fiducial*, la cual prescinde de contenido noético. Pero esta concepción, que a nuestro parecer no es correcta, intentaremos rectificarla en la IIIª Parte.

c) *Crítica del conocer objetivo hegeliano para alcanzar el sujeto y a Dios*. "Una cosa es siempre evitada por Hegel: qué sea vivir"[43]. Kierkegaard advierte que si se intenta conocer al sujeto mediante el conocer objetivo, el sujeto deviene 'objeto' pensado, esto es, 'idea', lo cual delata que este método es ineficaz para conocer al sujeto tal cual 'realmente' es, es decir, sin falsearlo[44], lo cual es verdad. Según Kierkegaard, un autor del siglo XIX que concordó con él en la defensa de la subjetividad frente a las pretensiones del conocer objetivo fue Lessing[45], pues, según el danés, ambos notaron que a la intimidad humana sólo puede acceder el propio sujeto, ya que ésta es inasequible desde fuera[46]. Søren Kierkegaard

legómenos intitulado: 'De la determinación de los límites de la razón'. Kant aplica al caso de Dios su conocida distinción entre limitación y límite. La limitación designa únicamente el término de una cosa. El límite, en cambio, tiene a la vez un sentido negativo y positivo: si se refiere al acá de una cosa es en relación a lo que hay más allá. Ahora bien, es exactamente así como Kant entiende el límite de la razón: no como una limitación, una barrera o restricción de la mente, sino como un límite positivo, como una frontera que se refiere por ello, más allá de sí misma, a una región de lo desconocido… Kierkegaard no tenía a mano una teoría del conocimiento suficientemente elaborada que le permitiera enfrentarse con éxito con la problemática kantiana. En vez, pues, de resolver la paradoja, la deja en pie, más aún, trata de intensificarla". *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, ed. cit.*, pp. 81-82.

43. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 231.

44. "Lo positivo en relación con el pensamiento puede ser remitido a las siguientes determinaciones: certeza sensible, saber histórico, resultado especulativo… Todas esas positividades no expresan el estado del sujeto cognoscente en la existencia y, por ende, tienen que ver con un sujeto objetivo ficticio". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 90.

45. "Desde el punto de vista religioso, Lessing optó por recluirse en el aislamiento de la subjetividad, es decir, respecto de lo religioso no se dejó engañar por el deseo de llegar a ser histórico universal o sistemático". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 73. En efecto, su tesis 'la subjetividad es la verdad' parece apoyarla en el adagio lessingniano según el cual, 'el esfuerzo eterno por alcanzar la verdad vale más que la posesión de ella'.

46. "En lo que atañe a Dios, nunca puede llegar a ser tercero cuando se trata de lo religioso. Y este es precisamente el secreto de lo religioso". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 74. "Si la subjetividad no ha sido trabajada por y a través de la objetividad, cualquier invocación de otra individualidad sólo será un malentendido… La característica más singular del curso que sigue el desarrollo del

advirtió también que "mientras que el pensamiento objetivo es indiferente al sujeto que piensa y a su existencia, el pensador subjetivo, en cuanto existente, está esencialmente interesado por su propio pensamiento, existe en él. De ahí que su pensamiento conlleve otro tipo de reflexión, a saber, la de la interioridad, la de la posesión, en virtud de la cual pertenece a un sujeto y a ningún otro"[47].

Téngase en cuenta que el modelo que Kierkegaard toma como 'filosofía' es fundamentalmente la hegeliana, y que la síntesis del filosofar de Hegel es el 'concepto'. Ahora bien, como el concepto es 'universal', se comprende por qué Søren Kierkegaard declarase que "toda vida individual es inconmensurable por el concepto"[48], pues si la vida es individual, es inconcebible por medio del universal. Como se puede advertir, aquí subyace una visión reductiva de la natural capacidad cognoscitiva humana. Por eso tampoco sorprende que Kierkegaard diga que "la razón no es menos envanecida de sí misma y engañadora que el sentimiento y la imaginación"[49], lo cual muestra a las claras su desconfianza no sólo respecto de la razón humana, sino también respecto del resto de facultades de la naturaleza humana, actitud que deja traslucir su concepción luterana de dicha naturaleza.

Para Søren Kierkegaard, el idealismo es, en el fondo, un antihumanismo, pero no como teoría general, sino frente al propio sujeto pensante, porque se olvida de la persona singular que piensa[50]. Contra el sistema racional hegeliano Kierkegaard sentencia que "*puede haber un sistema*

sujeto religioso consiste en ser una vía que existe para el individuo particular y que se cierra tras él". *Ibíd*., p. 75.

47. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 82. En suma, "El pensamiento objetivo es completamente indiferente a la subjetividad y, por ende, a la interioridad". *Ibíd*., p. 84.

48. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1843-44), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 116.

49. *Diario* (1844), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 122.

50. "Hay, pues, para el existente dos caminos en general: o bien puede hacer lo que sea para olvidar que está existiendo, con lo que logra hacerse cómico… porque la existencia tiene la notable propiedad de que el existente existe tanto si quiere como si no. O puede dirigir toda su atención sobre el hecho de que existe. Es desde aquí desde donde cabe formular, ante todo, la objeción contra la moderna especulación que no es que tenga un supuesto falso, sino que tiene un supuesto cómico, a que da lugar que, en una suerte de distracción histórico-universal, ha olvidado qué es ser un hombre; no qué es ser un hombre en general, que esto es algo en que entrarían hasta los especulantes a fin de cuentas; sino qué es que tú y yo y él seamos hombres, cada uno para sí". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum,* ed. cit., pp. 127-8.

lógico; pero no puede haber un sistema de la existencia"[51]. Esta rotunda afirmación le llevará a una identificación entre lo pensado por el conocer objetivo y el mundo de la posibilidad[52] (*Mulighed*) o hipótesis, a la par que a una equivalencia prematura entre la existencia fáctica y la realidad, fusiones que tuvieron su inicio en Ockham y que fueron seguidas a largo de la filosofía moderna. En efecto, si según el *Venerabilis Inceptor* las ideas son ficciones que urde la mente y que no remiten a lo real extramental, tenemos dos 'mundos' inaunables: el de las ideas por una parte, y el de la realidad empírica por otra. Lo que a raíz de ese dualismo se abre es una alternativa: o bien se eligen las ideas y su mutua conexión (racionalismo, Ilustración, idealismo, logicismo…), o bien se elige la realidad experimental y su sacarle partido por medio del interés (empirismo, sensismo, utilitarismo, pragmatismo, positivismo…). Este dualismo es aceptado por Kierkegaard, quien rechaza las ideas (no es racionalista) y se inclina por la realidad singular; pero en su caso no se trata de la realidad externa (no es empirista), sino de una realidad particular especial: la de la *existencia humana* (es existencialista), a la que no considera 'idealizable', sino 'experimentable'[53].

Sin embargo, la escisión y oposición entre ideas y realidad, que radica en el olvido de la 'intencionalidad' cognoscitiva racional, es incorrecta y artificial. En efecto, si bien el 'objeto pensado' es pura o enteramente intencional respecto de lo real, es decir, que la verdad radica en la correspondencia entre lo mental y lo real, desde Ockham se opina –como sigue afirmando Søren Kierkegaard de la filosofía de su época– que "la verdad

51. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 117. Cursivas en el original.

52. "Desde el punto de vista del pensamiento la posibilidad es superior a la realidad". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 318.

53. "En un sistema lógico no se debe acoger nada que tenga una relación con la existencia, que no sea indiferente respecto de la existencia. El sobrepeso infinito que lo lógico, por ser lo objetivo, tiene sobre todo el pensamiento queda a su vez limitado por el hecho de que, subjetivamente visto, es una hipótesis, precisamente porque, en el sentido de la realidad actual, es indiferente respecto de la existencia". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 118. "La vía de la reflexión objetiva conduce así al pensamiento abstracto, a la matemática, a los distintos tipos de saber histórico, conduce incesantemente fuera del sujeto, cuyo existir o no existir deviene, con toda corrección desde el punto de vista objetivo, infinitamente indiferente". *Ibíd*., p. 195. Cfr. al respecto: GUERRERO MARTÍNEZ, L., *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, Publicaciones Cruz O., Universidad Panamericana, 1993.

es la adecuación del pensamiento consigo mismo"[54]. Por lo demás, de esta reducción noética surgieron dos vertientes históricas parciales y opuestas entre sí en cuanto a la concepción de la realidad divina se refiere: el 'naturalismo' por un lado, y el 'fideísmo' por otro. Ambas son asimismo incorrectas, pero postergaremos su corrección.

Kierkegaard, aún antes de pronunciarse por cómo se puede alcanzar a conocer el sujeto, nota a las claras que el método propuesto por el idealismo, la pretendida 'identidad entre sujeto y objeto', es racionalmente imposible[55], porque Søren Kierkegaard opone drásticamente el conocer objetivo al subjetivo[56]. Pero esta oposición tiene en él como consecuencia la tendencia a poner en sordina las verdades objetivas por afirmar en exclusiva la verdad del sujeto: "ser un individuo particular no es nada desde el punto de vista histórico mundial, infinitamente nada. Sin embargo, ésta es la única verdad del hombre y su más alto significado, y, por ende, más elevado que cualquier otro significado, que es ilusorio, ciertamente no en y por sí mismo, pero siempre ilusorio si quiere ser lo más elevado"[57]. Desde luego que la verdad personal, el propio sentido, es superior a las

54. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 130.

55. "La idea sistemática es: sujeto-objeto; es la unidad del pensar y el ser; la existencia, en cambio, es precisamente la separación. De lo cual de ningún modo se sigue que la existencia esté carente de pensamiento, sino que ha puesto espacio y sigue poniéndolo entre el sujeto y el objeto, el pensar y el ser. Comprendido objetivamente, el pensar es el pensar puro, que, justamente, como abstracto-objetivo, se corresponde con su objeto, que, a su vez, es él mismo, y la verdad es la adecuación del pensamiento consigo mismo. Este pensamiento objetivo no tiene relación alguna con la subjetividad existente, y mientras que siempre queda atrás planteada la difícil cuestión de cómo el sujeto existente se ha colado en esa objetividad, donde la subjetividad abstracta pura (que es a su vez una determinación objetiva y no significa ningún hombre existente), es seguro que la subjetividad existente va evaporándose cada vez más y, al final, si es que es posible para un hombre ser semejante cosa y todo esto no es algo de que a lo sumo se pueda saber con la fantasía, se queda siendo el puro abstracto co-saber en y saber de esta pura relación entre el pensar y el ser, esta pura identidad, esta tautología incluso, porque aquí con 'ser' no se dice que el que piensa es, sino propiamente tan sólo que es pensante. El sujeto existente, en cambio, es existente, y lo es, por cierto, cada hombre". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 130.

56. "La especulación subjetiva se vuelve en lo hondo hacia la subjetividad y en esta intimación procura ser reflexión de la verdad, de tal modo que, lo mismo que antes la subjetividad se desvanecía cuando la objetividad avanzaba, sucede aquí que esa misma subjetividad es la que queda cuando la objetividad se desvanece". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 198.

57. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 152.

verdades mentales o las referidas a la realidad extramental. Sin embargo, no es la única verdad que puede alcanzar el hombre. Además, no por afirmar la verdad del sujeto hay que negarle verdad al conocimiento objetivo.

Para Kierkegaard la filosofía dominante de su época, la hegeliana, ha cometido un desliz: por centrarse en el objeto, se ha olvidado del sujeto, siendo éste más valioso que aquél: "con el pretexto de la objetividad se ha pretendido sacrificar por completo a la individualidad"[58]. El olvido del propio sujeto es similar –dijo– al que provoca la ebriedad[59]. Por su parte, el descuido al que se siente inclinado Søren Kierkegaard es el inverso: olvidarse del objeto por centrarse en el sujeto. El idealismo se ha olvidado del sujeto, según él, porque no puede pensarlo, ya que "pensar la persona *sub specie aeterni* y abstractamente es anularla esencialmente… La existencia sin movimiento es impensable y el movimiento es impensable *sub specie aeterni*"[60]. Ahora bien, el pensar objetivo conoce siempre, más que 'bajo la especie de la eternidad', según la presencia mental, la cual no significa 'eternidad' sino 'atemporalidad' pues presenta lo conocido como detenido y al margen del tiempo. Obviamente, no se puede conocer 'objetivamente' la vida del sujeto, que está en constante movimiento vital, y en eso hay que darle la razón a Kierkegaard: "yo puedo abstraer de todo, pero no de mí mismo"[61]. Pero tampoco se puede conocer así cualquier otro tipo de vida y cualquier otro tipo de movimiento físico, incluso el no vivo. Y como es claro que los conocemos, hay que afirmar que, además del conocimiento objetivo y del subjetivo, disponemos de otros tipos de conocimiento, aunque éstos sean inferiores al que Søren Kierkegaard denomina 'subjetivo'.

58. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847-8) ed. de M. A. Bosco, p. 182. En otras obras aparecen testos similares: "la alta sabiduría sólo ha sido distraída lo suficiente como para olvidar que el que preguntaba por la verdad era un espíritu existente, ¿o es que tal vez el espíritu existente es él mismo un sujeto-objeto?". *Post-scriptum*, ed. cit., 194. Para Kierkegaard si "se llega a ser objetivo y más objetivo, cuanto antes mejor, no se hace mucho caso de la subjetividad, se desprecia la categoría de la individualidad, se busca consuelo en el género humano". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 278.

59. Cfr. KIERKEGAARD, S., 'Jugez vous mêmes' en *Oeuvres Complètes*, Paris, ed. de L'Orante, vol. 18, p. 158.

60. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 306.

61. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1836), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 63.

Por otra parte –y asimismo con razón– Søren Kierkegaard niega que se pueda conocer a Dios como 'objeto'[62], porque la 'idea' de Dios, no es el Dios real, sino que tal idea da por supuesto que Dios existe sin adentrarse cognoscitivamente en su índole. Al Dios real no se le puede conocer formando ideas, sino sin la mediación de éstas, pues entre cada persona humana y Dios –como veremos más adelante– no hacen falta mediaciones, ni ideales, ni reales.

En las anteriores críticas de Kierkegaard a Hegel se nota que el primero ensalza la voluntad por encima de la razón hasta incurrir en *voluntarismo*. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la dialéctica hegeliana tiene más de voluntarismo de lo que a simple vista parece. En efecto, como se ha indicado, la nada comparece en el primer momento, y, para Polo, "la nada tan solo aparece en la voluntad. De acuerdo con esto, la destacada aparición de la nada en la filosofía de Hegel autoriza a decir que, en definitiva, este gran pensador alemán es voluntarista. En efecto, es preciso sostener que no tenemos idea de nada –sería como aceptar la nada de idea, es decir, ninguna idea–. En cambio, la voluntad puede encontrarse ante su propio fracaso completo. Si para la inteligencia, la aparición de la nada es la desaparición del objeto que ella posee íntimamente, la voluntad, no obstante, es una tendencia que puede perder su objeto propio, el bien trascendental, que sólo puede poseer al final. De todos modos, dirigirse a la nada es una situación intolerable, pues implica la ausencia de fin y, por tanto, el sinsentido puro del arranque de la tendencia"[63]. Además, el segundo momento de la dialéctica hegeliana es radicalmente negativo. Ahora bien, la negación en sentido fuerte no es la racional, sino la voluntaria. Recuérdese al respecto que para Hegel la negación es la ira de Dios. No obstante, el protagonismo de la voluntad no puede aparecer en el tercer momento, porque en éste se da una cerrada necesidad. En efecto, "el acre rechazo de Nietzsche de la dialéctica hegeliana se debe (entre otras cosas) a que el momento de síntesis no puede

62. "Propiamente porque Dios no puede ser objeto para el hombre, así como Dios es sujeto, por esto se verifica también en modo absoluto lo inverso: cuando uno niega a Dios, no le hace algún daño, sino que se anonada a sí mismo: cuando uno blasfema de Dios, se insulta a sí mismo. Cuanto más puro es el hombre, menos puede volverse 'objeto' respecto de los otros hombres. Naturalmente tenemos siempre aquí una diferencia cualitativa infinita". *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 257.

63. Cfr. POLO, L., *Epistemología, creación y elevación*, pro manuscripto, p. 69.

ser voluntario. La voluntad estaría en la antítesis, en la negación; y ésta es operación de la voluntad"[64].

d) *Crítica de la seriedad hegeliana*. Kierkegaard no se enfrenta sólo a Hegel con el arma del conocer o con la de la voluntad, sino también con la ironía. Por eso afirma que "en esta época seria nuestra, soy el único que no es serio"[65]. Tilda a Hegel y a los hegelianos de 'serios', de faltos de humor[66]. Declara también que "son tiranías: la tristeza sombría, la estupidez y la rigidez"[67]. Para Søren Kierkegaard esta forzada seriedad lleva a quien la alberga a presentarse más a sí mismo que a la verdad, tarea inversa a la que debería adoptar un buen maestro. En su *Diario* escribió que "el sistema en la escuela hegeliana es una ficción"[68], pues tal actitud (de la que no está tampoco exenta nuestra época) le lleva a afirmar que "en la antigüedad se amaba la sabiduría, hoy se ama el nombre de filósofo"[69], y no exonera de culpa esta conducta[70].

La verdad es que las filosofías del siglo XIX, no pocas de las del XX, y sin lugar a dudas las dominantes en el XXI, están privadas del humor del que hablaba Kierkegaard, en rigor, de la verdadera alegría del espíritu, afecto que indica que se camina bien, según verdad, al descubrir los hallazgos más relevantes, los personales. A esto hay que sumar que tampoco el cristianismo de Kierkegaard fue alegre. Pero si no cabe ver-

64. GONZÁLEZ, A. L., "Nietzsche. Voluntad y yo", Prólogo a POLO, L., *Niezsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, p. 12.

65. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 281.

66. "El humor es el último estadio de la interioridad antes de la fe". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 290. En su *Diario* había escrito que el humor, como la ironía carecen de familiaridad con el mundo, pero mientras que el uno se burla del mundo, la otra quiere influir en él. Cfr. *Diario* (1834), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 62.

67. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 281.

68. *Diario* (1842-44) ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980) 98.

69. *Post-scriptum,* ed. cit., p. 234. Esta frase aparece tal cual en sus apuntes íntimos. Cfr. *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 208.

70. En rigor, tal moderna actitud manifiesta el defecto personal de la soberbia: "Bueno puede ser cualquiera, pero siempre se requiere talento para ser malo. De ahí que muchos quieran ser filósofos, pero no cristianos, pues para ser filósofo se requiere talento, y para ser cristiano, humildad, algo que cualquiera puede tener si así lo quiere". KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, II, ed. cit., p. 206.

dadera filosofía y verdadero cristianismo sin alegría espiritual, esto indica que tanto a la mayor parte de las filosofías contemporáneas como a los cristianismos pesimistas les falta algo constitutivo y radical, o por decirlo abiertamente, que tales filosofías y tales concepciones cristianas dejan mucho que desear en cuanto tales.

2. DEFENSA DEL 'CONOCIMIENTO SUBJETIVO'

Al inicio de su vida de escritor Søren Kierkegaard escribía: "ciertamente no quiero negar que yo admito aún un 'imperativo del conocimiento' y que por vía de un tal imperativo podré actuar sobre los hombres; pero 'es necesario que yo lo absorba vitalmente', y esto es para mí lo esencial"[71]. Como se puede apreciar, buscaba interiorizar el conocimiento, y esto es lo que más tarde llamaría 'conocimiento subjetivo', un descubrimiento de relevancia que, para él, es indisociable de la vida según virtud y de la existencia religiosa. En efecto, "si existe un punto por el cual se puede decir con toda seguridad que Kierkegaard ocupó un lugar en la historia del pensamiento moderno, éste es el pensamiento subjetivo"[72]. La expresión 'conocer subjetivo' aparece por primera vez en el *Post–scriptum*, es decir, en el segundo periodo de sus obras, esto es, a mitad de su producción literaria. Søren Kierkegaard afirma este tipo de conocer por oposición al 'objetivo', con el que –como se ha visto– caracteriza al idealismo alemán[73].

71. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1835), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 41. El texto sigue: "Es esta acción interior del hombre, es éste su lado divino el que importa y no la cantidad de las nociones… Es necesario comenzar por conocerse antes que otra cosa. Sólo cuando el hombre se ha comprendido a sí mismo en este modo íntimo y ve el camino sobre la propia vía, sólo entonces la vida se aplaca y toma un sentido… Pero es sobre todo en las aguas tranquilas de la moralidad el verdadero campo de acción por el que no he entrado todavía bajo el aliseo de la virtud". *Ibíd*., pp. 42-4.

72. PRINI, P., *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy*, Barcelona, Herder, 1992, p. 31.

73. "Para la reflexión objetiva la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, pues de lo que se trata es de prescindir del sujeto, mientras que para la reflexión subjetiva la verdad llega a ser la apropiación, la interioridad, la subjetividad, y de lo que se trata es precisamente de que el existente se zahonde en la subjetividad". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 194.

La defensa kierkegaardiana del 'conocer subjetivo' es reiterativa y decidida: "para un existente, el pensamiento puro es una quimera cuando se trata de la verdad en la que uno asienta su existencia… Nadie puede ser llevado por esta filosofía a comprenderse a sí mismo, lo cual es ciertamente la condición absoluta para cualquier otro conocimiento"[74]. Kierkegaard advierte que, quien piensa cualesquiera tipos de objetos pensados, nota a la par que él mismo existe, y esa verdad no la puede negar: "parecería correcto decir que hay algo que no cabe ser pensado: la existencia. Y sin embargo, una vez más, surge la dificultad que la propia existencia propone: el que está pensando, está existiendo"[75]. El que piensa sabe que está pensando, es decir, se sabe pensante, pero ¿cómo lo sabe, si no lo conoce de modo objetivo? Con un modo de conocer distinto, al que Kierkegaard denomina 'subjetivo'.

Frente al conocer objetivo que conoce 'lo pensado', el subjetivo no se caracteriza por eso, sino –según Kierkegaard– por otra nota, pues si bien "objetivamente se acentúa 'lo que se dice', subjetivamente, 'cómo' se dice… Objetivamente, se pregunta simplemente por las determinaciones del pensamiento, mientras que subjetivamente se pregunta por la interioridad. En su grado más alto, ese 'cómo' es la pasión de lo infinito, y la pasión del infinito es la verdad misma… la decisión sólo se da en la subjetividad… la pasión de lo infinito es la decisión, no su contenido, puesto que su contenido es precisamente ella misma. De manera que la verdad es el cómo subjetivo y la subjetividad"[76]. Como se ve, Kierkegaard no corresponde al conocer subjetivo con un contenido veritativo o con una verdad, sino que lo hace equivaler a una 'pasión' o 'decisión', por lo que

74. *Ibíd.*, p. 308.

75. *Ibíd.*, p. 306.

76. *Ibíd.*, p. 204. Esta misma tesis la sostiene en su diario: "La diferencia en la vida no está en 'eso' que se dice, sino en el 'cómo' se dice. En cuanto el 'eso', puede ser que la misma cosa sea dicha muchas veces, y por eso las cosas viejas valen siempre: 'no hay nada nuevo bajo el sol'. Cosas viejas que, sin embargo, siempre se vuelven nuevas. Pero el 'cómo' se dice, eso es la novedad. En este sentido vale que todo es nuevo… Es ésta del punto de vista intelectual la diferencia entre el 'eso' y el 'cómo'. A su vez, desde el punto de vista ético-religioso la diferencia está en eso y en el cómo se dice". *Diario* (1949-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), pp. 101-102. Esta misma tesis la aplica al cristianismo: "mi tesis no es que lo que se predica en la cristiandad no sea cristianismo, sino que la *predicación* no es cristianismo. Es por un 'cómo', por una reduplicación por lo que yo combato: pero, se entiende, sin esa de que el cristianismo no es cristianismo". *Ibíd.*, (1850), vol. 7 (1981), p. 96. cfr. asimismo: *Ibíd.*, p. 134.

parece explicarlo como si de la índole de la voluntad se tratase. Como se sabe, esta potencia no conoce (no forma ideas), sino que es ella misma la que se inclina a través de los medios a su fin último y, para Kierkegaard parece que tal inclinación sea la 'verdad' del 'conocimiento subjetivo'[77].

Sin embargo, indicar que el tema conocido mediante el conocer subjetivo es el 'como' se conoce es reductivo, porque a ningún conocer le debe faltar su tema, y ningún tema se reduce al *cómo* se conoce, es decir, a su método. Hay aquí, por tanto, un intento de fusión entre el método noético y el tema conocido, es decir, una pretensión de identidad. Ya se ha indicado que describir tal 'cómo' a manera de una 'pasión de infinito', más que una caracterización del conocer personal, parece una descripción de la voluntad. Ahora cabe añadir que tal descripción toma a la voluntad de modo aislado, es decir, no vinculada a la intimidad personal, pues dicha pasión sin contenido personal propio, distinto, novedoso, no es personal, ya que cada persona es una verdad o sentido distinto; no desde luego, una verdad detenida como la del objeto pensado, sino una verdad activa, es decir, un conocer personal novedoso en cada caso.

Además, para Kierkegaard la 'verdad' de la subjetividad, entendida como 'pasión de infinito' o 'decisión' carente de contenido, parece equivalente a la 'fe': "tal definición de verdad es una paráfrasis de la fe. La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva. Yo puedo captar objetivamente a Dios, luego no creo; sin embargo, es precisamente porque no puedo por lo que tengo que creer. Y si yo quiero perseverar en mi fe he de tener continuamente presente que sostengo la incertidumbre objetiva"[78]. De modo que aquí se nos abre una crucial cuestión: ¿hasta qué punto Søren Kierkegaard identifica el 'conocer subjetivo' con la 'fe'? Como se verá, la respuesta apunta a sostener que el conocer subjetivo, para Kierkegaard, está hasta tal punto vinculado con la fe sobrenatural, que prescinde de indagar si existe un conocer natural de la propia intimidad.

Si se pregunta por qué el pensador danés no centró la atención para arrojar más luz natural sobre la intimidad personal, se pueden aducir, al menos dos motivos: uno, por su exceso de crítica (aunque él era cons-

77. Esta descripción kierkegaardiana recuerda a la formulación ockhamista de la voluntad, a la cual el *Venerabilis Inceptor* le atribuía cierta 'intuición'.

78. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 205.

ciente de la limitación que conlleva esta actitud[79]), pues tal exceso tiene como resultado el obcecarse en lo criticado y, consecuentemente, no avanzar hacia el conocimiento superior; otro, por dar un salto prematuro a la fe inhibiendo el propio conocer personal natural. En cuanto a lo primero, al afán de crítica, éste acarrea pagarle un tributo a la especulación hegeliana que pretendió combatir, pues fijar la mirada en lo menos relevante suele acarrear el olvido de lo más trascendental. En efecto, Søren Kierkegaard fue el mayor crítico del idealismo hegeliano en el siglo XIX. En cuanto a lo segundo, al apresurado abandono en la fe con aparejado menosprecio del conocer natural, lo afirmó en muchos pasajes de sus obras[80], y no sólo en las seudónimas. No obstante, que esta tesis no es compatible con la filosofía, se ha expuesto en otro lugar[81]. Asimismo, es sabido que tampoco es acorde con la doctrina del Magisterio de la Iglesia católica[82], pero en este campo no entraremos, porque nuestro estudio es

79. "La crítica es la más hipócrita de todas las ciencias". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 182.

80. Por ejemplo: "se produce una brecha entre la fe y el saber". KIERKEGAARD, S., *La validez estética del matrimonio*, en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida,* vol. II. ed. cit., p. 36.

81. El nivel más elevado del conocer humano no es el racional (el cual es superior, a su vez, al sensible), sino el *personal*, es decir, el conocer propio del *acto de ser* humano (no el de una 'potencia' suya perteneciente a la *esencia* humana). Se trata del conocer que –como se explicará al final de este trabajo– se puede hacer equivalente al hallazgo aristotélico que el Estagirita denominó 'intelecto agente' (de ordinario reductivamente interpretado en la tradición aristotélica posterior). Pues bien, lo propio de ese nivel cognoscitivo es la *búsqueda* de su tema: el Dios personal. Pero como el *tema* es eminentemente superior al *método* cognoscitivo personal humano, este conocer natural se puede describir –como también se verá– como 'fe natural', y es precisamente a este modo de conocer personal al que eleva la 'fe sobrenatural', don divino. De modo que la fe como virtud teologal, lejos de oponerse al conocer humano más alto, es a éste al que eleva. Cfr. al respecto mi trabajo: "El acceso a Dios del conocer personal humano", *Studia Poliana*, 14 (2012), pp. 83-117.

82. "La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad". JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Madrid, Palabra, 1998, Preámbulo. H. Roos sintetizó en cuatro puntos la proximidad de Søren Kierkagaard al cristianismo: 1) Su crítica a Lutero. 2) El principio de las obras. 3) La analogía del ser. 4) la autoridad objetiva. Con todo, salvo la segunda, las demás son discutibles. Roos resumió asimismo en tres puntos –que estimamos certeros– la tendencia anticatólica de Kierkegaard: 1) La base subjetiva de la fe. 2) La paradoja. 3) La repulsa de la Iglesia. Cfr. ROOS, H., *Kierkegaard y el catolicismo*, Madrid, Razón y fe, 1959. A este propósito Fazio escribió: "Fare di Kierkegaard un *cripto cattolico*, senza tener conto degli evidente influssi luterani, è un'operazione ideologica fuorviante". FAZIO, M., *Un*

filosófico, no teológico. De manera que, pese a las indudables intuiciones antropológicas del pensador danés respecto de la intimidad humana, su propuesta antropológica adolece de una armónica y requerida vinculación entre la fe sobrenatural y el saber personal natural[83].

Kierkegaard defendió que el conocimiento subjetivo es superior al objetivo, y en eso acertó, pues la distinción entre los niveles cognoscitivos es jerárquica, y el conocer que él llama 'subjetivo' es superior al que denomina 'objetivo', y lo es tanto metódica como temáticamente. En cuanto al *método*, porque conoce más; en cuanto al *tema*, porque lo conocido, el sujeto, es una realidad superior a las realidades extramentales conocidas por la razón y a las ideas pensadas por ella. Lo que Søren Kierkegaard no alcanza a descubrir es que el "conocimiento subjetivo' no es un conocer propio de la razón, sino superior a ella, a saber, propio de la persona o *acto de ser* personal cognoscente, pues obviamente la persona no se reduce a su razón, y notar este extremo es propio de un conocer que no es 'racional' sino '*personal*'. Además, se trata de un conocer *natural*, no un asunto exclusivo de fe sobrenatural.

Como la distinción de los niveles del conocimiento humano es graduada, habría que fundamentar la propuesta kierkegaardiana de que el conocer subjetivo es superior al objetivo, no sólo por el tema conocido (el sujeto), lo cual parece claro, sino también por el método cognoscitivo, es decir, por el nivel noético empleado, lo cual cuesta más de justificar y, de llevarlo a cabo, comporta abordar el estudio (de largo recorrido) de la teoría del conocimiento humano[84], carencia notoria en los escritos de

sentiero nel bosco. *Guida al pensiero di Kierkegaard*, Roma, Armando editore, 2000, p. 134. Y el mismo autor, junto con Fernández Labastida, han escrito: "peca de exagerada la pretensión de convertir a Kierkegaard en un pensador católico *in abscondito*… Kierkegaard se encuentra lejos de la ortodoxia, sobre todo en lo que respecta al carácter razonable –no racionalista– de la fe". *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Palabra, 2ª ed., 2009, p. 135. El mismo Søren Kierkegaard anotó en su diario que los protestantes no tienen el coraje de hacer con los católicos lo que éstos con aquéllos: declararlos heréticos. Cfr. *Diario* (1837), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 103.

83. Seguramente, es esa escisión o 'dualismo metodológico' lo que dotó a la vida de Kierkegaard de una cadencia angustiada, melancólica, quejumbrosa, sufriente, de falta de optimismo, pues la felicidad no puede acompañar a la falta de sentido personal.

84. Cfr. en este sentido, por ejemplo: POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento* (I-IV), Pamplona, Eunsa, 1984-2004. Versiones más abreviadas de los diversos niveles cognoscitivos se

Søren Kierkegaard. Pero el pensador danés tiene a su favor que con el 'conocer subjetivo' combate la pretensión del idealismo hegeliano de dar cuenta del sujeto buscando 'la identidad entre el yo pensante y el yo pensado'.

En efecto, el intento moderno de autocomprensión o autoaclaración completa del yo denota búsqueda de la identidad. Pero la identidad es exclusivamente divina. La criatura, en cambio, es compuesta, y su composición se caracteriza porque las dimensiones que en ella se unen son jerárquicamente distintas. La pretensión de identidad carece de eficacia humana, porque el conocer humano nunca puede ser lo conocido; el *método* cognoscitivo no se puede identificar con el *tema* conocido. Tal pretensión de identidad entre el yo pensante y el yo pensado, si bien se mira, es la ambición humana de ser Dios; por eso se vincula al panteísmo de Hegel[85], aunque más agudamente mirado, dicha ansia por parte del hombre conduce al ateísmo[86]. Kierkegaard reprocha a Hegel que el ser humano no puede lograr tal identidad por medio del pensar, crítica certera y que retomará posteriormente Heidegger, quien, al notarla inasequible por medio de la razón, la buscó a través del sentimiento (*Befindlichkeit*).

La propuesta de Kierkegaard sobre el conocer subjetivo es correcta y es pertinente hacerla valer. También es innovadora, pues es la primera vez que se formula filosóficamente tras la larga tradición de la filosofía moderna, que tiene sus fuentes en el planteamiento noético bajomedieval ockhamista del siglo XIV[87]. El conocer subjetivo existe en el hombre y es superior al objetivo; pero ni pertenece a la razón, ni desde luego a la voluntad, ni –como algunos consideran[88]– es propio de una tercera 'facul-

hallan en: GARCÍA, J. A., *Curso de teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998; SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.

85. "Hegel se toma el asunto del yo demasiado en serio, y al intentar la identidad del yo le sale un *panteísmo historiológico*, un *monofisismo*". POLO, L., 'Revisión del yo hegeliano', en *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011, p. 204. Para Kierkegaard "el panteísmo es una ilusión acústica que confunde la *vox populi* con la *vox Dei*". KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 168.

86. "La pretensión de identidad por parte de la criatura es *ateísmo* puro; es la pretensión de ser autosuficiente al margen de Dios". POLO, L., *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011, p. 249.

87. Cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 4ª ed., 2001.

88. "En vez de la razón práctica, facultad en último término ciega y ateorética, han descubierto en el hombre otra faculta, distinta del entendimiento y de la razón práctica, que es capaz de darnos

tad' distinta a la razón y de la voluntad, sino que se trata de un conocer habitual, es decir, el propio de un instrumento con que cuenta la persona, conocer que es previo y superior a todo otro conocer del hombre. Por lo demás, el ejemplo de Søren Kierkegaard ha sido seguido por algunos pensadores posteriores: Bergson, Jaspers, Scheler, etc. Con todo, el mismo Kierkegaard limita el alcance de este tipo de conocer porque –como se ha adelantado–, más que explorarlo y sacar partido de su fecundidad, lo opone al objetivo[89] y, además, lo supedita de tal modo a la fe sobrenatural[90], a la que erróneamente estima no cognoscitiva, que más que de subordinación cabe hablar de sustitución.

Se ha adelantado que el peligro de toda crítica obstinada estriba en que, el que la practica, se centre en exceso en el límite que ofrece lo criticado y, consecuentemente, no progrese hacia nuevos hallazgos. Y esto parece que le ocurrió a Kierkegaard, pues por reducir injustificadamente la 'filosofía' al 'conocer objetivo', acabó afirmando que 'el conocimiento subjetivo no es filosófico'[91]. Por eso, para Søren Kierkegaard, no cabe

un conocimiento inmediato y metafísico del hombre y su destino. Esta facultad, que según sean los filósofos cambia de nombre, es la que Bergson o Dilthey llaman intuición". GONZÁLEZ CAMINERO, N., "Panorama existencialista", *Pensamiento*, 4 (1948), p. 399. Para este autor, "el gran defecto del existencialismo es su antiintelectualismo". *Ibíd.*, p. 403.

89. En efecto, como el conocer objetivo es inferior al subjetivo, y no cabe conocer lo superior desde lo inferior, centrar en exceso la atención en el inferior inhibe el ejercicio y desarrollo del superior.

90. Kierkegaard, al sustituir el conocimiento propio por la fe incurre en una contradicción no buscada, pues, por una parte, sostiene que la fe es ciega, es decir, no cognoscitiva y, por otra, admite que el conocer subjetivo tiene como tema la verdad del sujeto, verdad superior a las objetivas. Que ambas tesis son difícilmente conciliables es patente.

91. "La filosofía no tiene nada que hacer con lo que cabría denominar el obrar interno, y ese obrar interno es la verdadera vida de la libertad. La filosofía se ocupa del obrar externo, y a este, por su parte, no lo toma de manera aislada, sino integrado y transformado dentro del proceso de la historia universal… Como he dicho, la filosofía considera la historia bajo la determinación de la necesidad, no bajo la de la libertad… No se plantea ningún 'o… o…'. ¿Pero hay algún filósofo a quien se le ocurra negar que éste se le plantea al individuo que actúa?… Por el contrario, el obrar interno le pertenece sólo a él y le pertenecerá por toda la eternidad; es algo que la historia y la historia universal no pueden quitarle, algo que le acompaña para bien o para mal. En este mundo rige un absoluto 'o…o…'; pero este mundo no tiene nada que ver con la filosofía". KIERKEGAARD, S., 'El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad', en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 163. Cfr. sobre esto: WAHL, J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1949, Cap. V: La lutte contre toute philosophie,pp. 172-183.

'antropología' como disciplina filosófica rigurosa acerca de la intimidad, sino sólo conocimiento de la interioridad humana por medio de la revelación sobrenatural. Pero esta hipótesis es incorrecta, por mal formulada, porque postular la existencia de una persona sin que ésta pueda llegar naturalmente a saberse es contradictorio y, además, abre a dicha persona la puerta a considerarse absurda, sinsentido que será explotado por el existencialismo posterior cerrado a lo sobrenatural.

En efecto, si se identifica al 'conocer objetivo' con la 'filosofía' –como llevó a cabo Søren Kierkegaard–, el saber acerca del sujeto no podrá ser filosofía, es decir, un determinado saber teórico, sino, a lo sumo, un arte[92], una práctica que deja atrás la teoría y que, por considerarse superior a ella, no puede estar atravesada de sentido teórico: "un pensador existencial produce lo que dice"[93]. Con esto se echa de ver que Kierkegaard, como otros posthegelianos del siglo XIX (Marx, Nietzsche), subordina la razón teórica a la práctica[94], y ésta a la voluntad. Pero esta subordinación carece de fundamento, sencillamente porque cualquier fundamentación es teórica. Además, es una tesis que se autocrítica, pues defiende 'teóricamente' que la 'práctica' es superior y está al margen de la teoría, lo cual es un contrasentido.

En su escrito 'Juzgad vosotros mismos' Søren Kierkegaard escribió: "llegar a ser sobrio es llegar tan cerca de sí en la inteligencia y el conocimiento de sí, que toda esta inteligencia devenga acción"[95]. Nótese que en este texto el conocer –para Kierkegaard– no es el que informa a la *praxis* (como en el pensamiento clásico griego y medieval), sino el que debe transformarse enteramente en ella, porque afirma que 'toda' la inteligencia debe devenir 'acción'. En la misma obra explica el fundamento de esta tesis: "todo mi trabajo en vistas de conocer no me concierne para

92. "El pensador subjetivo no es un científico-erudito; es un artista. Existir es un arte. El pensador subjetivo es lo suficientemente estético como para que su vida esté dotada de contenido estético, lo suficientemente ético como para regularla, y lo suficientemente dialéctico como para pensar en controlarla. La tarea del pensador subjetivo es comprenderse a sí mismo en la existencia". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 346.

93. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol 6 (1981), p. 138.

94. "En lugar de tener la tarea de comprender lo concreto abstractamente, como tiene el pensamiento abstracto, el pensador subjetivo tiene la tarea opuesta de comprender lo abstracto de manera concreta". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 347.

95. KIERKEGAARD, S., 'Jugez vous mêmes' en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., vol. 18, p. 167.

nada en la vida… me deja absolutamente el mismo, pero mi acción cambia mi vida"[96]. Estamos, pues, ante una concepción reductiva del conocer humano. Esta concepción es opuesta a la clásica, es decir, a la de pensadores que, como Aristóteles, subordinaban la razón práctica a la teórica; que, como Agustín de Hipona, supeditaban la '*ratio inferior*' a la '*ratio superior*'; que, como Tomás de Aquino, hacían depender la '*ratio*' del '*intellectus*'.

Como ya se ha dicho, es verdad que el conocer objetivo es inferior al subjetivo. Y también lo es que el objetivo es más fácil que el subjetivo, como Kierkegaard mismo advirtió[97]. En efecto, el pensar objetivo es más hacedero porque piensa asuntos inferiores a él; en cambio, el subjetivo es difícil porque el tema a conocer, el sujeto, es superior a dicho conocer. Además, el pensar objetivo es un conocimiento detenido, porque 'fija' lo conocido, es decir, siempre lo conoce del mismo modo sin profundizar en su contenido. Por eso Søren Kierkegaard indica que conoce '*sub specie aeterni*', o sea, sin cambio. Añade que lo contrario de ese modo de pensar es conocer el devenir. Por eso concibe la existencia como constante 'cambio': "aquel que existe se encuentra permanentemente en devenir. El pensador subjetivo realmente existente, al pensar, reproduce incesantemente su existencia y pone todo su pensamiento en el devenir"[98]. De otro modo se puede decir que el pensar objetivo está al margen del tiempo (es el que ejerció Platón; por eso hablaba de ideas 'eternas', 'inmutables'…); pero el subjetivo advierte la temporalidad del espíritu humano. Con todo, tampoco Kierkegaard da cuenta de esa específica temporalidad del espíritu, que no es la que mide al movimiento de lo físico.

96. *Ibíd.*, 168. Kierkegaard defiende dicha tesis porque afirma que "l'exposé authentique et tout simple du christianisme consiste à le mettre en pratique". *Ibíd.*

97. "Todo pensamiento lógico se da en el lenguaje de la abstracción y *sub specie aeterni*. Pensar la existencia de esta manera es omitir la dificultad, es decir, la dificultad de pensar lo eterno en devenir… por consiguiente, pensar abstractamente es más fácil que existir, ser un sujeto cualquiera". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 305. "En el lenguaje de la abstracción, nunca se manifiesta propiamente lo que es la dificultad de la existencia y del existente, cuando menos se trasfigura la dificultad. Precisamente porque el pensamiento abstracto es *sub specie aeterni*, desatiende lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia, y la difícil situación del existente al estar compuesto de lo eterno y lo temporal hallándose en la existencia". *Ibíd.*, p. 299. "¿Es la renuncia a la existencia a cambio de ser *sub specie aeterni*… algo que le acontece o algo que uno hace en virtud de una decisión?". *Ibíd.*, p. 304.

98. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 94.

Las precedentes rectificaciones noéticas a las hipótesis kierkegaardianas pueden parecer excesivas al lector actual, máxime cuando la teoría del conocimiento parece la 'cenicienta' de las disciplinas filosóficas y cuando la inmensa mayoría de la literatura filosófica escrita sobre el legado del pensador danés es, durante una centuria, de alabanza. Pero, siguiendo el adagio aristotélico de que hay que ser más amigo de la verdad que de Platón, y asimismo el tomista de que "puesto que debemos tener amistad con ambos, a saber, con la verdad y con el hombre, debemos amar más a la verdad que al hombre, puesto que al hombre lo debemos amar por la verdad"[99], convenía esclarecer estos puntos kierkegaardianos que se encuentran de ordinario en un permanente claroscuro.

3. CONSECUENCIAS DE LA DRÁSTICA OPOSICIÓN NOÉTICA Y HEGEMONÍA DE LA VOLUNTAD

Como se acaba de exponer, Kierkegaard plantea una oposición entre dos tipos de conocimiento: el 'objetivo' y el 'subjetivo'. Pero esa oposición no es real, pues no responde al modo de ser del conocer humano, en el que 'ningún nivel es opuesto a otro', ya que todos los niveles son insustituibles[100]. Un conocer superior añade conocimiento respecto del inferior, es decir, conoce precisamente aquello que el inferior no podía conocer, pero no 'se opone' al inferior, ni mucho menos 'lo niega', lo desprecia, o tira por la borda lo conocido por el inferior. Que la oposición entre conocimiento objetivo y subjetivo es radical en la propuesta de Kierkegaard es patente. Es más, Søren Kierkegaard interpreta dialécticamente esta oposición. Como dota de mayor importancia al subjetivo, describe al objetivo como 'negativo', mientras que llama al primero 'positivo'[101].

99. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicorum*, l. I, lec. 6, n. 4.

100. "En todos los casos los actos son insustituibles; la insustituibilidad de los actos rige precisamente en su unificación. El axioma C se refiere a la unificación en esos términos: la insustituibilidad es axiomática… Los actos son insustituibles, o sólo unificables en cuanto que distintos. La unificación de actos no es ninguno de los actos unificados; los actos unificados son conocidos por el acto unificante sin sustitución". POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento,* I, Pamplona, Eunsa, 1984, pp. 296-7.

101. "El pensador subjetivo existente que tiene la infinitud en su alma, la tienen siempre, de ahí que su forma sea continuamente negativa. Si esto es así, si él, que existe realmente, reproduce la

Esta oposición dialéctica abre la puerta a ciertos errores en teoría del conocimiento, algunos de los cuales se intentarán exponer seguidamente.

a) *La negación de verdad al conocer objetivo*. Para Kierkegaard la verdad es la subjetividad[102], no lo conocido por la razón objetiva: "la subjetividad, la interioridad, es la verdad"[103]. Por eso, como considera que Sócrates es un pensador existencial, mientras que Platón es especulativo, afirma que el primero da con la verdad, mientras que el segundo se ciñe a las hipótesis mentales[104]. Desde luego que la intimidad humana no es sin verdad, y que es más verdad que las verdades objetivas que descubre la razón. Pero no es correcto que, por afirmar una verdad superior, se niegue el carácter de verdad a las inferiores. Y es claro que Søren Kierkegaard tiende a negarlas: "la subjetividad es la verdad… Si el individuo no da con la verdad existiendo, en la existencia, no da con ella nunca"[105].

En consecuencia con lo precedente, cabe preguntar: ¿cómo caracteriza Kierkegaard a los objetos pensados de la razón? La respuesta es: como *paradojas* (*Paradokset*): "si la subjetividad, la interioridad, es la verdad, entonces la verdad objetivamente determinada es la paradoja… La paradoja es la incertidumbre objetiva, cuya expresión es la pasión por la interioridad, que es precisamente la verdad"[106]. Lo que subyace en este planteamiento kierkegaardiano es la sustitución de la verdad por la 'certeza' (la cual es tenida como fin del conocimiento subjetivo): "la única certeza es la ético-religiosa"[107]. Mientras que la verdad es el fin del conocer, "la certeza no puede derivar sino de la experiencia de la vida y de la acción,

forma de la existencia en su existir, entonces, en cuanto existente, es incesantemente tan negativo como positivo, ya que su positividad consiste en esa incesante interiorización, en virtud de la cual es consciente de lo negativo… El auténtico pensador subjetivo existente es siempre tan negativo como positivo". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 93-4.

102. Cfr. STACK, G. J., "La verdad como subjetividad", *Folia Humanistica*, 15 (1977), pp. 607-618.

103. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 208. "La verdad es subjetividad". *Ibíd*., p. 364. Cfr. sobre esta temática: HUGHES, E.J., "How subjectivity is truth in the Concluding unscientific postscript", *Religious Studies*, 31/2 (1995), pp. 197-208.

104. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 207

105. *Ibid.,* p. 210.

106. *Ibid.,* p. 206.

107. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 248.

porque *no es la razón pura, sino el existente mismo, y en tanto que existente, quien cree y asume la verdad*"[108]. Como uno puede someter las verdades objetivas a la incertidumbre o duda, porque uno es y se sabe superior a ellas, pero no puede someter a la duda su propio existir (experimento abundantemente practicado desde Descartes), acaba afirmando que lo único indubitable es el '*sum*', no las verdades de los '*cogitata*' pensados por el '*cogito*'[109].

Ahora bien, como la sustitución de la verdad por la certeza es una actitud netamente moderna[110], se puede sostener que Kierkegaard no es un pensador de perfil clásico, sino más bien moderno. No obstante, dicha sustitución responde a una 'actitud subjetiva', no a un 'acto de conocer' y, por tanto, carece de justificación teórica. En efecto, al final, el criterio de certeza lleva a la autorreferencia (tengo que estar cierto de que estoy cierto), y por ello mismo a su autodisolución (¿cómo estoy cierto de que estoy cierto?, ¿todo hombre o el mismo hombre en situaciones distintas o ante asuntos divergentes mantiene el mismo nivel de certeza?, ¿qué añade la certeza a lo conocido en cuanto que conocido?, ¿cómo conozco la certeza?, ¿con certeza?). Además, la certeza a la que se adhirió Søren Kierkegaard es la de la fe[111], la cual es para él –como advirtió Chestov– la del "*certum est quia impossibile*"[112]. Por lo demás, si 'quien siembra vientos cosecha tempestades', no es extraño que algunas vertientes del posterior existencialismo –asimismo sustituyendo la verdad por la certe-

108. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, ed. cit., 51. Cursivas en el original.

109. Kierkegaard, advirtió que el axioma cartesiano *cogito ergo sum* no es correcto, pues de él escribe que "el yo no puede tener otra existencia que la existencia del pensamiento… Concluir la existencia del pensamiento es, por tanto, una contradicción, porque pensar hace justamente lo opuesto, saca la existencia de la realidad y la piensa al anularla, transformándola en posibilidad. En relación con toda realidad que no consista en la realidad propia del individuo, es cierto que sólo se puede conocer pensándola. En lo referente a su propia realidad, dependerá de si su pensamiento pudiera lograr con total éxito abstraerse de la realidad. Esto es sin duda lo que el pensador abstracto desea, pero es inútil". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 314.

110. Cfr. POLO, L., 'El sujeto ante la duda y la certeza: Descartes', en *La esencia del hombre*, ed. cit., p. 168.

111. "La fe (según el concepto protestante) es la seguridad *a priori*, delante de la cual se desvanece toda experiencia de la acción". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1837), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 79.

112. CHESTOV, L. I., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, p. 379.

za– hayan sucumbido al absurdo, el cual se caracteriza por la ausencia completa de verdad.

Jolivet interpretó del siguiente modo la 'verdad subjetiva' kierkegaardiana: "*no hay verdad para el individuo más que en tanto que éste la produce él mismo obrando*"[113]. Independientemente de que ésta sea una ajustada interpretación, este postulado es erróneo por contradictorio. En efecto, si, en general, se considera que 'la verdad es un hecho', esa tesis es una teoría, un asunto pensado, es decir, no es ningún hecho, ninguna práctica, ningún artefacto o producto. Por tanto, la misma tesis, que es teórica, está en contradicción con lo que ella defiende en su contenido: la primacía del obrar, de la *praxis* productiva.

Søren Kierkegaard califica de 'seguridad' a la verdad objetiva, mientras que vincula la 'certeza subjetiva' a la 'fe'[114]: "cuanto mayor es la seguridad objetiva, menos es la interioridad… Cuanto menor es la seguridad objetiva, más profunda es la interioridad posible… Si no hay riesgo, no hay fe, ni siquiera socrática, y mucho menos de la que aquí hablamos (sobrenatural). Cuando Sócrates creía que Dios existía, mantenía con firmeza la incertidumbre objetiva en toda la pasión de la interioridad. En esta contradicción, en este riesgo se encuentra justamente la fe"[115]. Ahora bien, si la certeza subjetiva se hace depender de la fe sobrenatural, para quien carezca de ella, o para quien haya renunciado a la misma (como ocurrió a algunos existencialistas posteriores), carecerá de sentido el propio sujeto humano (y, por ende, el de los demás). Tómese como ejemplo de lo indicado el experimento de Heidegger: '¿de que sirve sostener que el hombre (*Da-sein*) es el lugar del ser, es decir, donde se manifiesta su sentido, si el mismo hombre carece de sentido?'.

b) *La reducción de los niveles noéticos humanos*. La radical oposición entre ambos tipos de conocer –que, como se ha reiterado, no es correcta–, supone también una reducción del conocimiento natural humano a esas dos maneras de conocer, siendo así que la escala del conocer humano admite una abigarrada pluralidad de niveles. No obstante, todavía hoy seguimos con las mismas tendencias noéticas ensayadas en tiem-

113. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, ed. cit., p. 48. Cursivas en el original.

114. Cfr. HOFFMANN, R., *Kierkegaard et la certitude religieuse*, Genève, 1907.

115. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 211.

pos de Kierkegaard[116], que equivalen a no advertir que a distintos temas reales corresponden diversos métodos noéticos, es decir, que a la pluralidad jerárquica de lo real responde la no menos compleja jerarquía noética humana. En suma, no se debe ni despreciar ningún tema real, ni ningún nivel cognoscitivo. Ni tampoco es pertinente usar un método noético para conocer un tema real con el que dicho conocer no se corresponde (no se pueden conocer colores con el oído…).

Kierkegaard reprochó al pensar objetivo el olvido del sujeto pensante[117]. Frente a Hegel, propuso a Sócrates como modelo del conocer subjetivo, cuyo *leitmotiv* en su trayectoria intelectual parece haberla recibido del oráculo de Delfos: 'conócete a ti mismo'. Obviamente, el que el sujeto sea incognoscible por medio del conocer objetivo –el cual se suele considerar de mayor relevancia que el subjetivo tanto en la época de Søren Kierkegaard como en la nuestra–, no empuja necesariamente a negar al sujeto –como acaece en algunos autores de la postmodernidad–, como el mismo Kierkegaard advirtió[118]. De este modo, Søren Kierkega-

116. En efecto, "los filósofos de hoy pueden ser objetualistas, sujeto–objetualistas, y realistas. Centrar la atención en los objetos (pensados) y en los métodos con que se encuentran, es lo propio de la ciencia moderna, la cual, al prescindir de tantas otras dimensiones importantes del filosofar, comporta cierto reduccionismo o se limita a satisfacer intereses pragmáticos de la vida corriente. No sería acertado encomendar a la ciencia la solución de los problemas humanos de mayor alcance. El objetualismo conduce al filósofo hacia la perplejidad. Un ejemplo de ello es la desintegración del objetivismo estructuralista. Por su parte, el sujeto–objetualismo subordina la objetividad a requerimientos humanos más profundos, especialmente los que arrancan de la libertad. Por eso, según este enfoque, la filosofía trata de construir la identidad entre ambos extremos (pretensión típica de Hegel), o bien, puede llegar a estimar insuficiente la objetividad para tan alto cometido (como es el caso de Kierkegaard). El realismo, a su vez, es la convicción con que se inicia la heurística filosófica". POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 11.

117. "El que especula ha llegado a ser demasiado objetivo como para hablar sobre sí mismo, de ahí que no diga que duda de todo, sino que es la especulación la que lo hace, y que lo que dice lo dice sobre la especulación; y no dice más, no sea que le presenten una querella. ¿Acaso no deberíamos ponernos de acuerdo los hombres? Sócrates dice que si admite que suena una flauta se debe admitir también que hay un flautista. En consecuencia, si se admite que hay especulación, se debe admitir también que hay uno o varios que especulan. Por consiguiente, mi querido ser humano, apreciadísimo Sr. Especulante, me atrevo sin embargo a dirigirme a usted en subjetivo coloquio: ¡Ah, querido! ¿Qué piensa usted del cristianismo?". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 63.

118. "No puede darse un sistema de la existencia. Entonces, ¿es que no lo hay? De ningún modo. Tal cosa no se contiene en lo que he dicho. La existencia misma es un sistema. Sólo que para

ard ofreció '*avant la lettre*' una crítica a algunos pensadores postmodernos. Pero, a la par, incurrió en un agnosticismo antropológico, pues el conocimiento de la existencia humana se lo adjudicó a la ayuda divina (a igual que el propio conocimiento de Sócrates parece atribuirlo al oráculo délfico); y, por ende, incurrió en *fideísmo*, porque el método que atribuye para conocerse es 'la revelación sobrenatural' privada (algo similar a la deuda socrática respecto del *daimon*). Atendamos brevemente a este interesante punto.

c) *La atribución del conocer subjetivo a la iluminación divina*. Kierkegaard atribuye el conocimiento del sujeto humano a Dios, y esto no es que sea erróneo, sino que es parcial, pues, si bien es verdad que el conocimiento completo y exhaustivo de cada hombre sólo puede ser otorgado por el ser divino, no obstante, la persona humana también dispone de un conocer 'natural' por medio del cual se conoce en cierta medida a sí misma. Se trata del *hábito originario* del que hablaba Tomás de Aquino mediante el cual el alma se conoce a sí misma[119], o –en lenguaje aristotélico– del *hábito de sabiduría*, el cual, según Leonardo Polo, es solidario al acto de ser personal humano y alcanza a conocerlo[120].

'Conocimiento objetivo' por un lado, y 'conocimiento subjetivo' por otro: "¿Cuál de las dos vías es entonces la vía de la verdad para el espíritu existente?... Puesto que el que pregunta subraya precisamente que él es un existente, entonces naturalmente la vía que habrá que recomendar en especial es la que acentúa sobre todo el hecho de existir"[121]. Para distinguir el conocer subjetivo del objetivo, dado que el objetivo está transido de reflexión racional, Kierkegaard atribuye al subjetivo una nota distinti-

Dios. No puede serlo para ningún espíritu existente. Sistema y carácter de cosa concluida van de la mano, pero la existencia es precisamente lo opuesto. En perspectiva abstracta, sistema y existencia no se dejan pensar juntos, porque el pensamiento sistemático, para pensar la existencia, tiene que pensarla superada, o sea, no como existente. La existencia es eso que concede espacio, que mantiene algo separado de algo; lo sistemático es cierre y conclusión que junta". *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 125-6.

119. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8, co.

120. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, ed. cit., Segunda Parte, pp. 151-200.

121. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 195.

va, la cual lo acerca a la voluntad: el *interés*[122]. Pero este acercamiento tiene el inconveniente de rebajar el sujeto al plano volitivo: “el interés, al igual que la decisión, es la subjetividad”[123].

Es claro que la voluntad está más unida al sujeto que la inteligencia. Pero esto no debe llevar a confundir la intimidad personal humana con la voluntad, ni a describir la persona por los actos decisorios de esta facultad, como propone Søren Kierkegaard: “desde el punto de vista subjetivo, la objetividad resultante es, llevada a su extremo, o bien una hipótesis o bien una aproximación, ya que toda decisión eterna reside precisamente en la subjetividad”[124]. Tampoco nos debe llevar a describir a la persona por su interés[125]. Esto último parece haberlo asimilado Heidegger de Kierkegaard.

La voluntad no es cognoscente. Como en la propuesta de Søren Kierkegaard se la supone hegemónica respecto de todo conocer, y el sujeto se asimila a ella, la tendencia a interpretar el sujeto en clave volitiva es acusada. Además, como una voluntad al margen y por encima de todo conocer no es un deseo intelectual sino una pasión, la inclinación a entender el sujeto en clave pasional es notoria: “la pasión es justamente

122. “La dificultad de la existencia reside en el interés del existente, y el existente está infinitamente interesado en existir”. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 300. “La abstracción es desinterés y, sin embargo, existir exige el máximo interés para un existente”. *Ibíd*., p. 310. Para Löwith “lo común entre Kierkegaard, Feuerbach, Ruge y Marx está en la circunstancia de haber fundamentado la realidad en el ‘interés’, aunque el modo de ese interés en Feuerbach esté sensiblemente determinado, en Ruge sea ético-político, en Marx práctico-social, mientras que Kierkegaard concibe el interés como *pasión* o *pathos*, y lo opone a la razón especulativa”. LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, ed. cit., pp. 213-4.

123. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 195. “Mientras el saber objetivo avanza con autoridad por la larga vía de la aproximación, sin ser él mismo impulsado por la pasión, para el saber subjetivo cada pausa es un peligro mortal, y la decisión es tan infinitamente importante que al punto se hace tan perentoria como si la ocasión se hubiese desaprovechado”. *Ibíd*., p. 202. “Para un existente, la meta del movimiento es la decisión y la repetición”. *Ibíd*., p. 310.

124. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 196.

125. “Para el existente, existir es de máximo interés, y su realidad radica en su interés por existir. La realidad no puede transmitirse mediante el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* (ser-entre) entre pensar y existir en la hipotética unidad de la abstracción. La abstracción se encarga de la posibilidad y la realidad, pero su concepción de la realidad es falsa, pues su medio no es la realidad, sino la posibilidad. Solamente anulando la realidad puede la abstracción captarla, pero anularla es precisamente convertirla en posibilidad”. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 312.

para el existente lo más excelso de la existencia –y nosotros somos, de una vez por todas, existentes–. En la pasión el sujeto existente se hace infinito en la eternidad de la fantasía y, sin embargo, es precisamente entonces cuando es simultáneamente del modo más determinado sí mismo"[126].

En suma, y expresado de modo contundente, para Kierkegaard, "lo más excelso de la interioridad del sujeto existente es la pasión"[127]. Esta afirmación suena fuerte. El lector iniciado en la obra de Kierkegaard puede alegar que esa frase es propia del *Post-scriptum*, el cual, por ser una obra seudónima, no necesariamente manifiesta la mente del pensador danés. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta misma tesis la defiende en su personal *Diario*[128], de modo que es indudablemente kierkegaardiana. Desde luego que tal pasión no es afín a los irracionalismos nietzscheano o freudiano, pero es más proclive a ellos que al realismo clásico.

Kierkegaard advirtió sabiamente que el idealismo termina en el escepticismo[129]. En efecto, el idealismo al pretender conocer el 'todo' por medio de 'un solo objeto pensado', nota que eso es imposible por varios motivos: uno, porque la pluralidad de objetos pensados son irreductibles a la unicidad; otro, porque ese modo de pensar no cierra, o sea, siempre se pueden seguir ideando más objetos que no hayan sido pensados hasta el momento; otro más, porque nunca se puede identificar el pensar con lo pensado. Al notar estas paradojas, el pensador idealista puede desistir de seguir pensando, es decir, puede dejar de seguir ejerciendo el pensamiento 'objetivo' y quedarse con la mirada perdida, esto es, sin prestar atención a los 'objetos pensados': actitud propia del escéptico.

Pero Kierkegaard, huyendo del escepticismo, se inclina a un agnosticismo de fondo: el referido a la intimidad humana y divina. Efectivamente, aunque él augure que "la tarea del pensador subjetivo es transformarse en instrumento que clara y definitivamente exprese en la existencia lo

126. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 199.

127. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 200. Cfr. FABER, B., "Ragione e passione in Kierkegaard", *Verifiche*, 28/3 (1999), pp. 115-168.

128. "La pasión en el fondo es la cosa esencial; es el verdadero dinamómetro del hombre". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1841), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 48.

129. "Todo escepticismo es un tipo de idealismo". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 347.

esencialmente humano"[130], dado que corta los vuelos del conocimiento natural que alcanza a la persona humana en aras de abandonarse prematuramente en una fe fiducial que está al margen del conocer, más que esclarecer mediante ella la intimidad humana (y la divina) las deja *in oculto*[131].

Añádase que, a la dificultad de alcanzar el contenido de la intimidad personal humana (y divina), seguirá la carencia de su comunicación, imposibilidad explícitamente afirmada por el mismo Kierkegaard: "la realidad de la existencia no puede ser comunicada… Si la realidad debe entenderse por un tercero, debe entenderse como posibilidad"[132], es decir, según el pensamiento objetivo. En efecto, la comunicación se realiza mediante el lenguaje, y éste habla en universal porque deriva del pensamiento, el cual actúa en régimen de universalidad. Pero ni el sujeto ni Dios son universales, sino singulares. Si la existencia es individual, concreta, no podrá ser conocida mediante el pensamiento y tampoco podrá ser manifestada por medio del lenguaje, pues éstos son universalizantes, abstractos.

Efectivamente, por una parte, "el pensamiento especulativo no es una comunicación de la existencia… El pensamiento especulativo ignora la existencia… La especulación como abstracción nunca puede ser contemporánea con la existencia y por tanto, no puede comprender la existencia como existencia"[133]. Por otra, "comparado con el existir en la realidad, el lenguaje es muy abstracto"[134]. Ahora bien, ¿acaso la persona humana se puede caracterizar como 'individual'? Para Søren Kierkegaard, sin duda, pues, como es de todos sabido, la categoría central de su bagaje intelectual es la de 'singular'[135]. Ahora bien, la respuesta a la pre-

130. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 351.

131. Cfr. ANDERSON, Th. C., "The extend of Kierkegaard's skepticism", *Man and World*, 27/3 (1994), pp. 271-289.

132. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 352. "La forma del pensador subjetivo, la forma de su comunicación, es su estilo… Su forma debe estar relacionada con la existencia, y en este sentido debe disponer de lo poético, lo ético, lo dialéctico, lo religioso". *Ibíd*., p. 351.

133. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 552. "El pensamiento especulativo… como objetivo y abstracto es indiferente a la categoría del sujeto existente y como mucho trata sobre la pura humanidad". *Ibíd*., p. 553. Cfr. al respecto: CORNU, M., *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausana, ed. Age de l'homme, 1972.

134. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 452-3.

135. Cfr. CLAIR, A., *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993.

cedente pregunta es negativa, sencillamente porque si la oposición 'individual–universal' no es real sino lógica. Por ende, es nominalista, no realista. Por tanto, tampoco se podrá caracterizar la realidad personal con uno u otro de los miembros de esa oposición.

d) *La implícita negación del carácter personal a quien prescinde del conocer subjetivo*. Esta es una de las graves consecuencias de la exclusión entre conocer objetivo y subjetivo[136]. Sin embargo, el carácter de persona es nativo, pues de no serlo, si no fuera lo radical en cada quién, nadie llegaría a serlo con el paso del tiempo. En efecto, primero es el 'acto' (en lenguaje aristotélico, o si se prefiere el 'acto de ser', en terminología tomista), y luego la activación de las 'potencias' o facultades humanas; no a la inversa (como acepta la mentalidad moderna derivada de Escoto). En suma, el ser personal no es adquirido. Además, si bien tal acto es creciente o decreciente, no se pierde nunca durante la vida. Por tanto, conviene distinguir que una cosa es no 'existir' como persona y otra no 'ser' persona. Kierkegaard lo matiza[137]. No obstante, sus críticas tan radicales le llevan a pasar por alto esos matices tan relevantes y a escribir afirmaciones tan drásticas como la que sigue: "el suicidio es la única consecuencia existencial del pensamiento puro"[138].

136. "Cuando se considera, por tanto, un pensador abstracto, que no desea conocerse a sí mismo y admitir la relación que su pensamiento abstracto tiene consigo mismo en tanto que existente, por muy distinguido que sea, produce una impresión cómica, porque está a punto de dejar de ser persona. Mientras que una persona real compuesta de lo infinito y lo finito tiene su realidad precisamente en mantenerlos juntos, al estar infinitamente interesada en existir, semejante pensador abstracto es una doble criatura, un fantástico espécimen que vive, por un lado, en el puro ser de la abstracción, y por otro, en una triste figura docente que dicho espécimen abstracto pone de lado como se pone de lado un bastón". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 300.

137. "Sé muy bien que la gente normalmente admira la existencia artística de aquel que, sin saber en qué consiste ser persona, se deja llevar por su talento, de modo que el admirador se olvida de él ante la admiración que su obra de arte produce… Se enseña que pensar es lo más elevado, que pensar lo subsume todo cabe sí… El pensamiento es superior al sentimiento y a la imaginación… que el pensamiento es superior a la ironía y al humor… Idolatrar sin más este pensamiento puro como lo más elevado muestra que el pensador jamás ha existido *qua* persona y que entre otras cosas él no ha actuado en sentido eminente… Actuar en sentido eminente pertenece esencialmente a existir *qua* persona". *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 301-2.

138. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 306.

La solución que Kierkegaard propone frente al desmesurado ejercicio del pensamiento objetivo es "aventurarse al intrépido desafío de ser persona"[139]. Pero no declara explícitamente que esta aventura sólo la puede ensayar el que ya es persona. Con esto se advierte que Søren Kierkegaard no distingue 'realmente' entre 'persona' y 'personalidad'[140], pues mientras que la primera es nativa, la segunda es adquirida[141]. Por eso no advierte la distinción real entre 'antropología trascendental', la cual estudia el 'acto de ser' humano, y lo que se podría llamar 'psicología tipológica', que estudia los modos de ser de la 'esencia' humana.

e) *Un voluntarismo de fondo*. El cambio de método que Kierkegaard propone frente a Hegel no corrige a la dialéctica racional hegeliana en su propia línea, es decir, en el plano del conocer, sino que abandona el método cognoscitivo racional y abre la puerta a otro al que se considera superior: el volitivo[142]. En rigor (y de modo semejante a la subordinación de la evidencia racional a la duda metódica cartesiana), se trata de una transposición al campo de la voluntad de un problema racional no resuelto, y esto, por considerar a la voluntad hegemónica sobre la razón. Por eso, la reflexión de Kierkegaard se parece más a los precedentes voluntarismos (Ockham Descartes, Kant, etc.) que a los anteriores racionalismos (Spinoza, Leibniz, Hegel, etc.).

139. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 307.

140. "El meollo de todo el inmenso edificio de la existencia, y el meollo por el que todo miembro singular a su vez (como los anillos de una cadena) es una pequeña parte del todo, es la personalidad. Todo es personalidad (en el mundo de la naturaleza), y ninguno es personalidad (en el mundo del espíritu). Y así se ha abolido la personalidad. Dios se ha vuelto impersonal, toda comunicación es impersonal". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 125. En otra parte de esa misma obra añade: "La personalidad es un replegarse en sí mismo, un *clausum*, un *autón*, un *misterion*. La personalidad es eso que está dentro, por lo que incluso el término 'persona' (*personare*) es significativo; eso que está dentro, eso de lo que hablamos, que a su vez es personalidad, se debe referir creyendo. Entre personalidad y personalidad no es posible ninguna otra relación… En esta referencia puramente personal entre Dios como personalidad y el creyente como personalidad, en el existir, está el concepto de la fe". *Ibíd*., (1854), vol. 10, p. 201.

141. "Nacen personas, se crean las personalidades (individualidades)". BARREIRO, J. L., "Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad", *Compostellanum*, 15 (1970), p. 399.

142. Cfr. SERRANO, S., *The will as protagonist. The role of the will on the existentialistic writings of Miguel de Unamuno. Affinities and divergences with Kierkegaard and Nietzsche*, Sevilla, Padilla, 1996.

En efecto, la libertad es entendida por Søren Kierkegaard, sobre todo, como *elección* entre opuestos[143] (o conocer 'objetivo' o 'subjetivo', o 'amor conyugal' o 'idea'; o 'vida estética' o 'vida ético-religiosa'; o 'razón' o 'fe'; o 'cristianismo hipócrita' o 'auténtico'…). Ahora bien, 'elegir' es propio de la voluntad. Sin embargo, dicha manifestación de la libertad no es ni la libertad originaria del ser humano, puesto que obviamente es adquirida, ni tampoco la superior, es decir, esa que se refiere a la realidad suprema, porque la elección versa siempre sobre 'medios', y frente a la opinión de Søren Kierkegaard (y también a la de Fabro[144]) hay que sostener que carece de sentido una supuesta elección del fin último: Dios[145].

Así concebida la libertad, Kierkegaard la opone al necesitarismo del sistema hegeliano, tanto teórica[146] como prácticamente[147]. Por eso la filosofía kierkegaardiana es fundamentalmente considerada como la antítesis de la hegeliana. Y es que –como se ha adelantado– los pensadores posthegelianos han solido ser antihegelianos (a lo largo del siglo XIX y durante buena parte del XX) y, por oposición al racionalismo hegeliano, han solido ser –como algún buen conocedor de este proceso histórico ha

143. La *elección* caracteriza de tal modo la obra de Søren Kierkegaard que, para Ferreira, "Kierkegaard's name will probably always be linked to the phrase 'eiter-or'". FERREIRA, M. J., *Kierkegaard*, Oxford, Blakwell Publishing, 2009, p. 192. Por lo demás, la expresión de *Eiter-Or* (con el que Kierkegaard tituló su 1ª obra de su 1er. periodo; tema que reaparece en las demás), fue el apelativo con el que designaban a Søren Kierkegaard los niños de su tiempo. Cfr. asimismo: DAVEPONT, J., "The meaning of Kierkegaard's choice. Between aesthetics and the ethical", *South West Philosophy Review*, 11/2 (1995), pp. 73-108.

144. Fabro mantiene que "el núcleo de la libertad del acto es el momento de la *elección* del Absoluto". "La libertad en Hegel y Santo Tomás", *Estudios de Metafísica*, 2 (1971-72), p. 22.

145. Cfr. al respecto: ALVIRA, T., *Naturaleza y Libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985, pp. 80-81.

146. "Sigue abriéndose siempre un 'o…o…', aquel que se abría al elegir…. Pero esto es algo así como una exclusión, lo opuesto a la mediación". KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 164.

147. "Hablando con franqueza me gustaría saber qué vida es la más alta, si la del filósofo o la del hombre libre. Cuando el filósofo es sólo filósofo, cuando se entrega a ello sin conocer la bienaventurada vida de la libertad, le falta algo importantísimo, pues gana el mundo entero pero se pierde a sí mismo; esto no puede sucederle a quien vive para la libertad, por mucho que perdiera. Por eso lucho por la libertad… por el tiempo venidero, por lo uno o lo otro… Ese tesoro está dentro de ti; hay un 'o… o…' que hace que el hombre sea superior a los ángeles". *O lo uno o lo otro*, vol. II, p. 164.

advertido[148]– voluntaristas (o bien de modo palmario, como Nietzsche y Freud; o bien en buena medida, como Heidegger y Wittgenstein).

Kierkegaard escribe que el Uno es el Bien; de modo que si no se quiere el Uno no se quiere el Bien[149]. Para él, la correspondencia humana con el Uno-Bien corre más a cargo de la voluntad que de la razón. El Uno –declara– unifica la voluntad humana; en cambio, quien tiene dos voluntades desespera. Por tanto, para querer el Bien, hay que saber renunciar a cualquier partición del querer. Así, querer al Uno por la recompensa, es tener la voluntad partida, y quien tiene este tipo de voluntad es inconstante en su querer y, por ende, no llega a su fin. Asimismo, si uno quiere el Bien sólo por temor al castigo, uno no quiere al Uno, pues su voluntad está dividida (además, el espíritu partido comprende más el castigo definitivo en el sentido temporal que en el eterno). De modo similar, el que está animado por un sentimiento de suficiencia ve el Bien y su triunfo, pero no el Uno, de modo que está dividido. Y también lo está, quien quiere el Bien solamente hasta cierto punto.

Søren Kierkegaard explica que el espíritu dividido permanece en la agitación, pues "*no toma ni el tiempo ni el reposo necesarios para adquirir la transparencia* indispensable para comprenderse a sí mismo desde que ve al Uno, o simplemente para comprender provisionalmente que uno está en la vaguedad"[150]. Si su voluntad le empuja al Bien, lo hace con debilidad. Pero "*para querer de verdad el Bien, hace falta querer hacerlo todo y sufrirlo todo por él*"[151]. Querer hacer todo por él implica querer permanecer con el Bien en la decisión, "pues la decisión es la que decide sobre todo, ya que ella es también el Uno por esencia"[152]. Nótese que frente al conocer absoluto hegeliano, Kierkegaard opone la decisión absoluta[153]. Como se puede apreciar, ya que la decisión pertenece a la voluntad, la concepción que Søren Kierkegaard tiene de lo radical humano está más ceñida a la voluntad que al conocer.

148. Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999.

149. Cfr. KIERKEGAARD, S., 'Un discours de circonstance', Discours Édifiants, *Œuvres Complètes*, Paris, L'Orante, 1948, vol. 13.

150. *Ibíd.*, p. 67. Cursivas en el original.

151. *Ibíd.*, p. 77. Cursivas en el original.

152. *Ibíd.*, p. 79.

153. Este extremo ha sido advertido por Blackham en su trabajo *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Ed. de Occidente, 1965, p. 28.

Por lo demás, que su concepción voluntarista no versa sólo sobre lo nuclear humano sino también sobre lo cristiano es neto, pues él mismo lo ratifica en su *Diario*: "el cristianismo, como se encuentra en el *Nuevo Testamento* mira a la voluntad del hombre: todo gira en torno a cambiar la voluntad. Toda expresión ('renunciar al mundo', 'negarse a sí mismo', 'mortificarse', etc., también 'odiarse a sí mismo, 'amar a Dios', etc.), todo es una referencia a este pensamiento fundamental del cristianismo…: cambiar de voluntad. En la cristiandad en cambio se ha colocado todo el cristianismo en la intelectualidad; eso llega a ser ahora la doctrina y toda búsqueda está en dirección hacia la intelectualidad. ¡Si esto no es latrocinio, no sé qué cosa puede ser sino una cosa similar!"[154].

Es claro que Kierkegaard coloca al conocer en oposición al querer y por debajo del mismo: "todo hombre lleva consigo la posibilidad considerable y peligrosa de la *sabiduría hecha de prudencia*. Ella se desvía siempre de la decisión y combate por su vida y su honor; pero si la decisión triunfa, la sabiduría es por así decir herida de muerte, reducida al rol de un servidor desdeñado al que se escucha, pero del que no se siguen sus consejos"[155]. Sólo es conveniente la sabiduría que se emplea para querer el Bien, es decir, la que sirve y se subordina a tal querer[156]. Repárese que frente a la tesis clásica de que el trascendental *verdad* es previo al trascendental *bien*[157], Søren Kierkegaard invierte la precedencia. Y como la verdad es un trascendental relativo al conocer y el bien lo es al querer, de

154. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 169.

155. KIERKEGAARD, S., 'Un discours de circonstance', ed, cit., p. 81. Cursivas en el texto original. Mas abajo añade: "*Dans le monde*, en ce qui concerne la décision, on fait aussi un usage pernicieux de la sagesse, on en abuse *au-dehors*… On peut ici-bas abuser de la sagesse de mille manières ; mais gardons-nous encore de nous dispenser ; réduisons plutôt à l'essentiel, et désignons tous les abus de ce genre par le mot de *tromperie*". *Ibíd.*, pp. 85-86. "La sagesse est une grande puissance que l'on traite alors pourtant comme un serviteur insignifiant, comme une personne rusée pour qui l'on n'a que du dédain: on prête l'oreille à ses conseils, mais l'on ne s'y conforme pas. On l'utilise contre soi-même comme un espion et un dénonciateur qui informe sur-le-champ de tout faux-fuyant ou même de toute ombre de subterfuge". *Ibíd.*, p. 91. "La sagesse est alors mal employée dans l'esprit; car dans la vie extérieure, le véritable homme de souffrance ne peut guère en abuser. Ici encore, elle est riche en subterfuges grâce auxquels on diffère le temps et remet la décision". *Ibíd.*, p. 110.

156. "Mais l'homme voué à la souffrance qui veut le Bien en vérité se sert de la sagesse contre les subterfuges pour parvenir ainsi à la décision". *Ibíd.*, p. 113.

157. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a. 3.

acuerdo con dicha inversión, Kierkegaard considera previa (y también superior) la voluntad y subordina a ella la inteligencia.

En cuanto *facultades*, es verdad que la voluntad es superior a la inteligencia, porque es más cercana a la intimidad personal que aquélla, y puede ser activada –personalizada– en mayor medida que la razón. En efecto, la persona no se implica tanto en el pensar como en la voluntad, porque de hacerlo subjetivizaría la verdad. Por eso a uno se le puede juzgar más por lo que quiere que por lo que piensa. Fundamentar esta tesis nos llevaría lejos, y no es el momento para abordar este tema. No obstante, el que la voluntad sea superior a la razón no excluye que la inteligencia se active antes que la voluntad y, asimismo, que existan instancias cognoscitivas humanas superiores a la voluntad (y, obviamente, también a la razón). La tradición filosófica clásica griega y medieval hablaría en este punto de los *hábitos innatos* y del *intelecto agente*. Pero éstas dimensiones noéticas humanas superiores están muy olvidadas en la filosofía moderna y contemporánea desde el siglo XIV, y tampoco es el momento de abordar su estudio[158].

En cualquier caso, es claro que ni la voluntad ni la inteligencia son la persona humana, pues es obvio que nadie se reduce ni a una ni a otra potencia, ni, por supuesto, a ambas; tampoco a la suma de éstas dos más las potencias y funciones inferiores a ellas, es decir esas otras facultades humanas con soporte orgánico[159]. El acto es previo y superior a las potencias, y la persona es acto como *acto de ser*.

Kierkegaard tanteó partir de la duda, que es voluntaria, para abordar los temas teóricos. Enseguida la rechazó y la sustituyó por la fe. Ahora vemos que concede a la elección la resolución del sentido teórico personal, decisión que es voluntaria. No obstante, ninguna de las dos propuestas kierkegaardianas es correcta, porque ni la duda ni el elegir de la voluntad cambian una verdad en falsedad o a la inversa (tampoco la verdad del sujeto). También se ha indicado que la libertad es la clave de su vi-

158. Cfr. mis trabajos: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008; *El intelecto agente y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 2012.

159. Cfr. respecto de estos temas mi aludido trabajo: *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012 (para la vinculación entre la voluntad y la persona, cfr.: cap. 7. 9; para el núcleo personal, que es libre, cognoscente, amante, e irreductible a las facultades inmateriales, cfr.: caps. 13-16).

sión del hombre –como advirtió Binetti[160]–, y que Kierkegaard la vincula a la voluntad. En virtud de esto, la tendencia a entender el sujeto, o lo radical de él, como voluntad es, como se ha dicho, acusada. Pero si el sujeto es fundamentalmente voluntad, dado que la voluntad no conoce, no se podrá conocer naturalmente al sujeto. De modo que se abre la puerta al agnosticismo respecto del sentido personal, a menos que, para solucionar esta aporía, se pida ayuda prematuramente a la iluminación sobrenatural. Con esta pretensión también se advierte que se estima el don divino no sólo como distinto, sino también como contrapuesto a la naturaleza humana.

Sin embargo, que las precedentes hipótesis son contradictorias es manifiesto, porque si la voluntad no conoce, ¿por qué se mantiene que el sujeto es voluntad? Y si se admite que la fe sobrenatural –vinculada a la voluntad– tampoco es cognoscitiva –como Søren Kierkegaard sostiene– ¿por qué se defiende que el sujeto se conoce mediante ella? Si la voluntad no conoce, no puede solucionar los problemas y perplejidades a que aboca la razón. La actitud de otorgar a la voluntad la solución de los problemas intelectuales supone un 'cambio de dirección' a la perlejidad hegeliana. En efecto, como no se puede solucionar un problema en sus mismos términos, se busca una ayuda distinta, la cual tiene naturalmente un objeto propio distinto. Pero esta actitud incurre en falta de fundamentación teórica, pues se trata simplemente de una elección. En suma, Søren Kierkegaard cede al protagonismo a la voluntad asuntos cuya solución hay que reservar al conocer humano. Este atropello se ha entendido tradicionalmente como 'voluntarismo'.

Que este voluntarismo de base afecta también a la concepción cristiana de Søren Kierkegaard él mismo lo manifiesta en su *Diario*, pues hace girar sobre la voluntad todo el peso de la aceptación del cristianismo: "sólo un hombre de voluntad puede llegar a ser cristiano, porque sólo un hombre de voluntad tiene una voluntad que puede ser quebrada. Pero es cristiano sólo aquel hombre de voluntad la cual voluntad es quebrada por el Absoluto o sea por Dios. Cuanto más fuerte es la voluntad natural, más profunda será la fractura y mejor el cristiano. Y eso se indica

160. Cfr. BINETTI, M. J., *El itinerario de la libertad. Un estudio basado en el Diario de Soren Kierkegaard según la interpretación de Cornelio Fabro*, Buenos Aires, Ciafic, 2003; *La posibilidad necesaria de la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 177, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

con una expresión característica: 'la obediencia nueva'. El cristiano es hombre de voluntad que ha encontrado una voluntad nueva. Un cristiano es un hombre de voluntad que no quiere más su voluntad, sino con la pasión de la voluntad quebrada –radicalmente cambiada– quiere la voluntad de otro. Un hombre de inteligencia no podrá nunca llegar a ser cristiano: al máximo podrá, a través de la imaginación, entretenerse con los problemas cristianos. Y es esta formación de los cristianos, se puede decir así, lo que ha causado todo género posible de confusión en el cristianismo… El cristianismo, o sea el llegar a ser cristiano, por tanto, no depende de hecho de un cambio en la esfera de la inteligencia, sino en la de la voluntad"[161].

Sin embargo, no cabe cristianismo en modo alguno si no se *conoce* la llamada personal divina. Tal conocimiento es el propio de la *fe*, que es la respuesta humana a tal vocación. Por tanto, la fe es, ante todo y como afirma el magisterio eclesiástico, luz sobrenatural, que no eleva a cualquier tipo de conocer humano, sino al radical, personal: "la fe en Dios ilumina las raíces más profundas de su ser, le permite reconocer la fuente de bondad que hay en el origen de todas las cosas y confirma que su vida no procede de la nada o la casualidad, sino de una llamada y un amor personal"[162].

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como sucinta conclusión a este tema se puede resumir en tres puntos el pensamiento kierkegaardiano de sobre el conocer humano:

1. Kierkegaard llevó a cabo una crítica del 'conocimiento objetivo' por defender denodadamente el 'conocer subjetivo', pero no es claro en sus textos que –para él– este conocer sea de índole natural, es decir, que sea una riqueza propia del ser humano y no un don debido exclusivamente a la iluminación divina sobrenatural. Más aún, incluso en el caso de admitir que tal conocer fuese de índole natural, eso sería difícilmente compatible con lo que luteranamente admitió respecto de la naturaleza

161. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1853-55), ed. C. Fabro, vol. 12 (1982), pp. 78-79.

162. FRANCISCO, Papa, carta encíclica *Lumen fidei*, nº 11, Madrid, Palabra, 2013, p. 18.

humana, a saber, que está constitutivamente corrupta, pues dado que el conocer natural pertenece a dicha naturaleza, estaría tan dañado como ella. Además, habría que afirmar que Søren Kierkegaard pasó demasiado rápido por encima de tal conocer, pues lo que verdaderamente le importaba era saltar rápidamente a la fe sobrenatural, a la revelación, al cristianismo, pues –según el pensador religioso danés– hay que dejar atrás cuanto antes el conocer natural[163].

En lo que precede parece innegable la impronta kantiana en Kierkegaard. En efecto, si se centra la atención en la gnoseología kierkegaardiana, se advierte que el conocer humano natural queda referido a lo inferior y no puede advertir lo superior, para lo que abre la puerta a la fe. Pero, si bien se mira, esta tesis es la central en la *Crítica de la razón pura* de Kant, pues el conocimiento natural humano, para el filósofo de Köniesberg, está exclusivamente vertido hacia abajo, hacia lo inferior, no hacia lo superior[164]. En consecuencia, y en sintonía también con el pensador alemán[165], hay en Kierkegaard un empeño en limitar el conocer racional para dar paso a la fe sobrenatural.

2. Kierkegaard vinculó la fe en exclusiva a la voluntad y a la pasión humana (en vez de al conocer). No obstante, esta tesis es injustificable, porque cualquier justificación es noética y ni la voluntad ni la pasión lo son. Además, por pertenecer ambas a la naturaleza humana, también estarían afectadas de su misma supuesta corrupción, de modo que de unir a ellas la fe habría que justificar por qué se vincula a ellas y no al conocer, asunto que el pensador de Copenhague ni se planteó (tampoco Kant, del que –ya se ha dicho– es deudor).

163. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 72.

164. "El entendimiento es, para decirlo en términos generales, la facultad de los *conocimientos*. Estos consisten en la determinada relación que las representaciones dadas guardan con un objeto. *Objeto* es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es la unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento". KANT, I., *Crítica de la razón pura,* ed. cit., B 137, p. 157.

165. "Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar paso a la *fe*". *Ibid.*, B XXX, p. 27.

3. Es clara en Søren Kierkegaard la superioridad que otorga a la voluntad sobre todo conocer humano, y es a la sola voluntad a la que vincula la libertad y la fe sobrenatural. No obstante, si bien lo primero es correcto, porque la voluntad es más cercana a la intimidad personal que la razón, no lo es lo segundo, porque tanto la libertad como la fe son dimensiones humanas superiores a la voluntad. Con todo, la hegemonía de la voluntad no da lugar en los textos de Kierkegaard a un irracionalismo, aunque sí se puede hablar –como en Kant– de un voluntarismo de fondo.

CAPÍTULO III
LA LIBERTAD

PLANTEAMIENTO

Frente a otros temas, para Kierkegaard, el de la relación entre la libertad y la necesidad es un problema que ha preocupado no sólo a los filósofos, sino a todos los hombres[1]. En su caso, la libertad (*Friheden*) es el tema que más le interesó desde el comienzo[2], también por oposición al sistema hegeliano en el que finalmente, en la síntesis, rige la necesidad[3]. Søren Kierkegaard afirmó que, superior a la acción creadora divina, es dotar de libertad a una criatura, tesis que es correcta: "la cosa más alta que se puede hacer por un ser… es rendirlo libre. Para poderlo hacer, es necesaria precisamente la omnipotencia"[4]. Pero en la obra del pensador danés la libertad es, seguramente, el tema más difícil de perfilar, y el que está en la raíz tanto de su ética como de su antropología –no suficientemente distinguidas, como se verá en el Capítulo II de la III[a] Parte, en los escritos kierkegaardianos–.

Kierkegaard tuvo el acierto de que, desde joven, defendió la libertad humana, incluso frente a la doctrina de la predestinación luterana, a la par que afirmó que el acto de fe es libre, y que se accede a Dios por el es-

1. "Dos cosas sobre todo, dice Leibniz al principio de la *Teodicea*, han puesto al hombre en dificultad: la relación entre la libertad y la necesidad y la continuidad de la materia… El primer problema ha ocupado a todos los hombres, el segundo a los filósofos". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1842-44), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 65.

2. Cfr. *Diario* (1835), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 35.

3. "El sistema procede con necesidad". *Diario* (1850), ed. C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 191.

4. *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 240.

fuerzo moral. En su *Diario* se lee que "tanto San Agustín como muchos modernos han mostrado que es una ilusión concebir el libre albedrío en abstracto (*liberum arbitrium*); como si un hombre en todo momento de su vida se encontrase siempre provisto de esta posibilidad abstracta –de modo que en el fondo no se moviese de su sitio– como si la libertad no fuese en todo el tiempo un estado histórico. Me parece que la cosa se puede aclarar de una manera muy simple. Pensad en una balanza de precisión: cuando ha sido usada, aún sólo por 8 días, ya tiene una historia. El propietario está ahora al corriente de este hecho histórico, que la balanza tiende a propender a una parte o a otra: una historia que continúa a medida del uso que se hace. También la voluntad tiene una historia, una historia ininterrumpida, la cual puede hacer que un hombre pierda en último término la facultad de poder escoger. Con esto, sin embargo, la historia no está terminada. Porque, como San Agustín dice justamente, este estado es el castigo del pecado, y es aún pecado. El concepto de pecado se aferra en todo modo. No se trata de una cosa exterior, tal que el castigo sea otra cosa; no, el castigo (= la recaída), aunque sea un castigo, es aún a su vez pecado"[5].

Repárese que en el texto precedente el pensador de Copenhague vincula la libertad a la voluntad. En cambio, para algunos pensadores medievales como Alajandro de Hales, Tomás de Aquino o Buenaventura, la raíz de la libertad está en la razón, porque esta facultad está abierta a conocer todas las cosas, aunque la manifestación de la libertad se dé en la voluntad[6]. Frente a ese parecer, otros pensadores medievales como Escoto u Ockham, o modernos como Descartes, Suárez o Kant vincularon la libertad en exclusiva a la voluntad[7]. No obstante, como recientemente se

5. *Diario* (1851-52), ed. de C. Fabro, vol. 8 (1981), p. 237.

6. "La causa del libre albedrío tanto el Damasceno como Gregorio como Agustín la asignan a la razón". TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 24, a. 3, ad 4. Cfr. asimismo: ALEJANDO DE HALES, *Suma Teológica*, dist. II, 469 b; II, 471 ab; II, 476 b; SAN BUENAVENTURA, *Breviloquios*, Parte, II, c. IX, *Opera Omnia*, vol. V, 226 b; o también estos textos de Tomás de Aquino: "Toda raíz de la libertad está constituida en la razón". *De Ver*., q. 24, a. 2, co; "toda raíz de la libertad del modo de conocer depende". *Ibid*., q. 24, a. 2, co; "la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero como causa, es la razón". *S. Theol*., I-II, q. 17, a. 1, ad 2; "es el intelecto o la razón donde se causa la libertad de arbitrio". *De Malo*, q. 16, a. 5, co.

7. "La libertad reside formalmente en la sola voluntad, no en otra potencia distinta". ESCOTO, D., *Opera Omnia*, vol. III, Disputatio tertia, *De intellectu et voluntate*, Sectio XV; "La voluntad puede libremente querer algo y no quererlo en tanto que algo es obrado por el volente,… sin

ha defendido[8], la libertad es previa y superior a esas dos potencias humanas, porque es un rasgo trascendental de la persona humana, es decir, característica del 'acto de ser'.

1. ¿SE REDUCE LA LIBERTAD HUMANA AL LIBRE ALBEDRÍO?

Para Kierkegaard la libertad de elección no es lo radical de la libertad humana, y en esto acierta: "en general la libertad de poder elegir es presentada como un bien muy extraordinario. Ahora bien, aunque lo es, sin embargo eso depende de cuanto durará. Porque usualmente se engaña quien imagina que es un bien porque dura toda la vida. ¡Oh!, cuánta verdad y experiencia hay en eso que Agustín dice de la verdadera libertad (diversa de la libertad de elección): el sentimiento más fuerte lo tiene el hombre cuando, con una plena decisión, imprime a su acción aquella interior necesidad que excluya el pensamiento de otra posibilidad. Entonces el 'tormento' de la libertad de elección ha terminado"[9].

Según sus estudiosos, Søren Kierkegaard entiende la libertad de doble modo: como '*libertas*' y como *libre albedrío* (*frie Ville*). La primera es la ordenación al fin, la cual se perdió con el pecado de origen; la segunda es la capacidad de elegir; que, en rigor –según él– es una quime-

inmutación ninguna externa", OCKHAM, G., *Opera Philosophica*, vol. IV, *In libros Physicorum Aristotelis*, lib. II, cap. 8, p. 319; "Quienquiera que resultase habernos creado, y aun cuando se probase que fuera todopoderoso y engañador, seguiríamos experimentando la libertad con la que podemos abstraernos de aceptar como verdaderas e indisputables aquellas cosas de las que no tenemos conocimiento cierto, e impedir así ser engañados", DESCARTES, R., *Principios de Filosofía*, Ed. Adam-Tannery, en *Oeuvres de Descartes*, París, vol. VIII, 1897-1913, p. 6; "El uso de la libertad consiste próxima y formalmente en el acto libre de la misma voluntad… La misma voluntad es libre de por sí", SUÁREZ, F., *Opera Omnia*, vol. 11, 10, p. 6. "la voluntad se determina porque quiere", vol. 11, 39, p. 10. Por su parte, el fundamento de la moral kantiana es el *imperativo categórico*, y éste depende de la voluntad. Cfr. *Crítica de la razón práctica*, c. 1, prr. 6 ss; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* , c. 2, pp. 82–85.

8. Cfr. POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2008.

9. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851), ed. de C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 9.

ra[10]. La clave de la vida es ganar con sufrimiento la '*libertas*', la cual no se alcanza sin la ayuda divina[11]. Para lograrlo, se trata de dar un '*salto*': en la medida en que uno se dirige al fin, abandona paulatinamente el libre albedrío, y su libertad se convierte en necesidad.

En su *Diario* habla de la elección como de una determinación de la libertad: "¿Se podría exponer con mayor precisión que la libertad de elección es sólo una determinación formal de la libertad? ¿Y que propiamente la acentuación de la libertad de elección como tal es la pérdida de la libertad? El contenido de la libertad es decisivo para la libertad hasta tal punto que la verdad de la libertad de elección está a punto de admitir que aquí no debe haber elección, aunque sea una elección. Esto es ser 'espíritu'. Pero propiamente porque los hombres están lejos de serlo, la libertad les da tanto fastidio, en cuanto ellos quedan siempre aferrados a la libertad de elección… La libertad está en el fondo solo cerca de esta condición; esto es en el mismo momento, en el mismo segundo que ella es (libertad de elección), se acelera incondicionadamente, en cuanto que incondicionadamente se ata a sí misma por vía de la elección de la decisión, de aquella elección que tiene por principio: que no puede ser cuestión de elección… la cosa enorme concedida al hombre es la elección, la libertad. Si tu la quieres salvar o conservar, no hay más que una vía: aquella de, en el mismo segundo, absolutamente en plena decisión, rendirla a Dios y a ti en ella. Si te tienta la vanidad de guardar eso que te ha estado concedido, si tu sucumbes a la tentación y guardas con ansia egoísta la libertad de elección, perderás la libertad… Tu dices: yo tengo la libertad de elección, pero tu no has escogido todavía a Dios… Tu suspiras que has perdido la libertad de elección"[12].

Para Binetti "la cuestión de la libertad protagoniza el pensamiento de Søren A. Kierkegaard y establece el fundamento sobre el cual descansa su entero edificio existencial"[13]. Esta autora la describe como el "*itinera-*

10. "Que un 'libre albedrío' puro y simple sea una quimera, se ve mejor que en nada en la dificultad del prolongado esfuerzo que es necesario para remover solo un hábito, aún después de haber hecho un serio propósito". *Diario* (1849), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 19.

11. Cfr. VIALLANEIX, N., "Le liberté chez Kierkegaard: écoute ton Libérateur", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 23-34.

12. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), pp. 83-84.

13. BINETTI, M. J., *La posibilidad necesaria de la libertad.*, ed. cit., p. 7. También Franco Barrio es de este parecer: "para Kierkegaard, la libertad constituye la esencia del hombre". FRANCO

rium in Deum"[14]. Para ella, "*la existencia como libertad en acto* podría ser el título del pensamiento kierkegaardiano, cuyo subtítulo es… *la identidad ético-existencial del como y del qué*"[15]. También para Torralba Roselló "la libertad constituye un tema axial en el *corpus* kierkegaardiano[16]. Por su parte, para Barreiro, según Kierkegaard, "mientras el hombre no actúa por la elección del Absoluto, no se puede hablar de libertad"[17]. Ahora bien, 'elegir' es propio del 'libre albedrío', y éste se ha vinculado clásicamente a lo categorial en el hombre, es decir, no a su *ser*, sino a su *disponer*.

En cambio, Fabro indica que la libertad que describe el pensador danés es radical, constitutiva, fontanal en el hombre, y que se distingue de las libertades regionales, es decir, de la aplicación de esa libertad a diversas realidades. Es una libertad que se *es*, no que se *tiene*[18]. El pensador italiano la hace, por tanto, equivalente al *acto de ser* del hombre y la toma como '*arché*', porque, para él, la libertad –según Søren Kierkegaard– es una energía originaria, una capacidad activa, una apertura ilimitada[19]. Dada la relevancia de esta tesis, es conveniente estudiarla con detenimiento a continuación.

BARRIO, J., *Kierkegaard frente al Hegelianismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, p. 80.

14. BINETTI, M. J., *El itinerario de la libertad*, ed. cit., p. 243.

15. *Ibid*., p. 200. Cursivas en el texto de la autora.

16. TORRALBA ROSELLÓ, F., *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparrós Editores, 1998, p. 37. Más adelante este autor añade: "Para Kierkegaard, la afirmación de la libertad constituye el centro de gravedad de su discurso filosófico-teológico". *Ibíd*., p. 76.

17. BARREIRO, J. L., *Op.cit*., p. 417.

18. Cfr. FABRO, C., *L'essere e la libertà*, pro manuscripto, Perugia, Año Académico 1967-1968, pp. 68-69.

19. Cfr. FABRO, C., *Dall'essere all existente*, Brescia, Morcelliana, 1957, p. 255. Del *Diario* de Søren Kierkeggard, Fabro saca estos puntos conclusivos respecto de la libertad: a) El fundamento metafísico de la libertad es la elección de Dios. b) El fundamento existencial de la libertad es la elección de Dios. c) El fundamento objetivo de la libertad es la constricción de Dios. d) El objetivo esencial de la libertad es devenir yo (*Selvet*). e) El supremo objetivo de la libertad es devenir cristiano.

No obstante, estas conclusiones esconden dos tesis que no parecen compatibles, a saber, que en unas de ellas se considera que la libertad es una energía nativa, mientras que en otras se declara que la libertad radica en la elección de Dios para devenir un yo y llegar a ser cristiano; en rigor, disparidad entre *dotación natural* y *adquisición*. En efecto, para Fabro el ser es la libertad (*liber-*

2. ¿ES LA LIBERTAD, SEGÚN SØREN KIERKEGAARD, UN TRASCENDENTAL PERSONAL?

Algunas de las descripciones kierkegaardianas precedentes pueden dar la impresión de que el pensador danés concibe la libertad como un 'trascendental personal', es decir, como un rasgo radical de la intimidad personal, pues por la expresión 'trascendental personal' se entiende aquí una perfección pura que caracteriza al acto de ser personal, lo cual significaría que la libertad se considera nativa, constitutiva al ser humano, no algo adquirido. De otro modo: que todas las personas, por el hecho de serlo, son libres y que cada una de ellas es una libertad distinta.

Adviértase que no se habla de 'tener' libertad, sino de 'serla', lo cual indica que la libertad se toma como un rasgo nativo del 'acto de ser' humano, no como una adquisición de la 'esencia' humana. En efecto, parece que si la libertad es, según Kierkegaard, la que –con la ayuda divina– permite dar el aludido 'salto' hacia Dios, será lo más activo y noble en el ser humano. Pero ¿significa esto que el pensador de Copemhague la concibe como un 'trascendental personal', es decir, como una dimensión radical nativa del sujeto, una característica del *acto de ser* personal humano que dice relación constitutiva al ser divino? O, por el contrario, ¿la concibe más bien como una realidad humana de orden categorial, o sea, perteneciente al ámbito del 'tener' humano?, Y en este segundo caso, hay que seguir preguntando si ¿tal vez la libertad pertenece a la voluntad? Se puede sostener que la concepción de la libertad según Søren Kierkegaard es de orden categorial por varios motivos:

1. Uno, porque Kierkegaard vincula la libertad a la *voluntad*[20] (incluso a la *pasión*) la cual es de orden predicamental (la persona, cada quien, no *es* su voluntad, sino que *tiene* una facultad a la que llamamos voluntad). Incluso asimilándola a la '*voluntas ut natura*' de la que hablaba

tad nativa); a su vez, la libertad se adquiere en el obrar (*libertad adquirida*). ¿A qué carta quedarse? ¿Acaso se pueden reducir a la identidad ambos planos? ¿Cómo distinguirlas y compatibilizarlas? Cfr. sobre este tema: PIZZUTI, G. M., *Il filosofo dell'actus essendi. La progressione teoretica dell'itinerario filosofico di Cornelio Fabro tra Tommaso d'Aquino e Søren Kierkegaard*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011.

20. "Sólo la libertad puede salir de la duda en el cual he entrado con la libertad… Pero si debo liberarme de la duda con la libertad, también debo haber entrado con la libertad (con un acto de voluntad)". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1842-43), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 108.

Tomás de Aquino (como hace Binetti) no se puede sostener que tal voluntad sea de orden trascendental, porque la expresión '*voluntas ut natura*' describe a dicha potencia en su estado nativo en la medida en que dice una relación a lo que la trasciende, a saber, al bien último. Pero la voluntad, incluso considerada en tal estado, no es el 'acto de ser personal' humano. Lo 'trascendental' en la voluntad es sólo su relación originaria respecto del bien último, por así decir, su diseño originario referido a aquello de que esta potencia carece y sin lo cual no puede llegar a culminar. Por lo demás, es claro que una potencia pasiva (como lo es nativamente la voluntad) no es, por definición, un acto, y sin un acto previo y superior a ella no se puede hablar de perfección pura, esto es, de realidad activa 'trascendental'.

2. Otro, por la *influencia luterana* en Kierkegaard, pues el Reformador protestante concibió la libertad –de modo similar a la tradición filosófica de los siglos precedentes– como '*libre albedrío*', el cual es considerado de orden categorial. Con todo, Søren Kierkegaard, que sabe que Lutero no es claro en el tema de lo voluntario[21], habla de 'elegirse a sí mismo' y de 'elegir a Dios', y es manifiesto que estos temas no caen bajo el libre albedrío, puesto que no son 'medios'. Por tanto, esa 'elección' peculiar de la que habla el danés no parece reducirse al acto de la voluntad así llamado[22]. No obstante, la índole de tales 'elecciones' no está bien perfilada en los textos kierkegaardianos, y no se pueden hace equivalente, sin más matices, a la libertad trascendental.

3. Otro, por el *influjo de Kant* en Søren Kierkegaard, pues el pensador alemán ciñó la libertad en exclusiva a la '*voluntad espontánea*'. Lo que buscó el pensador de Copenhague –como el de Königsberg– fue erradicar la relación de dependencia de la voluntad respecto de los objetos racionales, y asimismo, de las realidades externas. Pero si el danés describió a la libertad como 'querer libre', parece claro que la circunscribió a la voluntad.

4. Que la libertad tal como la describe Kierkegaard es de orden categorial se puede comprobar en sus escritos porque en ellos trata de la libertad en contexto *ético*. Téngase en cuenta que la ética no es de ámbito trascendental, pues estudia el 'obrar' humano, no el 'ser' del hombre. A

21. Cfr. *Diario* (1949), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 23.

22. DAVEPONT, J., "The meaning of Kierkegaard's choice. Between aesthetics and the ethical", *South West Philosophy Review*, 11/2 (1995), pp. 73-108.

ello se puede objetar que los límites entre ética y antropología no están perfilados en el pensamiento de Søren Kierkegaard. A lo que se puede responder que no lo pueden estar, porque –como se verá– lo que más pesa en su 'antropología' no es el 'ser', sino el 'hacerse', el 'devenir', y este tema es propio de la ética, de modo que hay en Kierkegaard una absorción de la antropología en la ética.

5. No puede considerarse que la concepción kierkegaardiana de la libertad sea de orden trascendental porque la libertad trascendental es apertura nativa al ser divino, en rigor, vinculación originaria a Dios, mientras que Søren Kierkegaard –por neto influjo de Kant y de Lutero (cuya deuda con Ockham es usualmente admitida)– la entiende, en rigor, como *independencia extrínseca*. Lo mismo lleva a cabo en su concepción ética: no puede vincular la voluntad al bien porque –según la mentalidad kantiana– eso denotaría interés; en el fondo, egoísmo. Por lo demás, si la libertad fuese nativa, ¿cómo evitar su constitutiva corrupción, pues supone injustificadamente que la naturaleza humana está íntegramente corrupta?

Problema distinto es dilucidar si la libertad tal como la concibe Fabro –a raíz de sus estudios kierkegaadianos– es o no trascendental. Pero esta cuestión, que tampoco queda clara en los escritos del pensador iltaliano, y que es, desde luego, muy interesante, excede el marco de este trabajo[23]. Con todo, cabe decir de paso que lo positivo de la concepción fabriana de la libertad radica en haber reparado en su sublime valor; lo negativo o reductivo, en cambio, es haberla restringido a la voluntad, hecho por el cual Fabro admite, frente a la tesis clásica (por ejemplo, de Tomás de Aquino), que la voluntad es superior a la inteligencia[24]. Y es

23. En algunos pasajes de sus escritos Fabro da a entender que la libertad radica en el *acto de ser*; en otros, en cambio, la ciñe a la *voluntas ut natura*. Pero ambas tesis no son compatibles. Cfr. al respecto: ACERBI, A., - ROMERA L., 'El pensamiento de Fabro acerca de la libertad' en "La antropología de Cornelio Fabro", *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006), pp. 101-131; ZIZI, P., *Ontologia della libertà (Tra Kierkegaard-Heidegger-Fabro)*, Sassari, Ed. Unidata, 1987.

24. Cfr. al respecto: FABRO, C., "Freedom and existence in contemporary philosophy and St. Thomas", *The Thomist*, XXXVIII-3 (1974), pp. 521-556; "El primado existencial del la libertad", en *Scripta Theologica*, XIII/2-3 (1981), pp. 323-337; "Atto esistenziale e impegno della libertà", en *Divus Thomas*, LXXXVI/2-3, (1983), pp. 125-161; *Riflessioni sulla libertà*, Segni (Rm) 2004; *La preghiera nel pensiero moderno,* Roma 1983; *Libertà teologica, antropologica ed esistenziale,* en "Atti del Colloquio Internazionale di Etica", M. SÁNCHEZ-SORONDO (ed.), Città del Vaticano

precisamente en este punto en el que el pensador de Copenhague ha influido, más que el de Aquino, en este pensador tomista. Por eso se explica que el italiano intentase hacer equivalentes la voluntad y la subjetividad[25].

3. ¿CUÁL ES LA ÍNDOLE DE LA LIBERTAD SEGÚN KIERKEGAARD?

Para Binetti, la libertad kierkegaardiana, esa libertad originaria de la que hablaba Fabro, es "*posibilidad para la posibilidad*"[26], nada aún como realidad. También para Torralba Roselló, para quien "en el plano antropológico, la noción de ser se puede traducir como posibilidad, mientras que la de esencia se puede comprender bajo la categoría de necesidad"[27], la libertad equivale a la posibilidad. Sin embargo, Søren Kierkegaard escribió que "la libertad nunca es una posibilidad, sino que es una realidad desde el mismo momento en que hay libertad"[28]. Lo posible para la libertad es el futuro[29].

Kierkegaard escribió que "las bases de la decisión son la ética y la libertad"[30]. Para él no se trata de elegir el bien o el mal, o entre el bien y

1991, pp. 15-30. Entre los inéditos de Fabro se encuentra el texto correspondiente a un curso en la Universidad de Perugia: *Essere e libertà*, Perugia 1967-68.

25. "La voluntad será, por tanto, la subjetividad constitutiva y constituyente última del yo, y el dinamismo supremo de la persona". BINETTI, M. J., *El itinerario de la libertad,* ed. cit., p. 183.

26. *Ibid.*, 102. Cursivas en el original. En otro lugar esta autora escribe que Søren Kierkegaad considera la libertad como "posibilidad infinita y necesaria de poder ideal, dialéctico, intensivo y relacional". *La posibilidad necesaria de la libertad*, ed. cit., p. 15., es decir, la entiende como una posibilidad espiritual infinita que, en el fondo, coincide con su propia necesidad, y que es relacional respecto de Dios.

27. TORRALBA ROSELLÓ, F., *Poética de la libertad*, ed. cit., p. 63. Por el contrario, Maceiras interpreta la esencia como posibilidad. Cfr. MACEIRAS, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Madrid, Cincel, 1985, p. 138.

28. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 59.

29. "Lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible". *Ibíd.*, p. 173.

30. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 116.

el mal, sino de elegir querer, o sea, la libertad no es elegir sólo entre esto o lo otro, sino 'elegir' el acto de elegir[31], pues el acto de querer o la abstención también se 'eligen', es decir, se quiere constituir tal acto o no se quiere ejercerlo. Con todo, aún así considerada, esta libertad es de orden categorial y está fundamentalmente vertida hacia la voluntad. Søren Kierkegaard habla de elegir; de que *elegir* "es lo serio de la vida"[32], pues con la elección el hombre se juega la gloria eterna[33]; también habla de *decidir*. Jolivet resumía esta tesis kierkegaardiana diciendo que "*lo propio de la existencia es elegir*"[34]. Pero, conviene insistir: esta faceta de la libertad está vinculada a la voluntad[35], no a la 'libertad trascendental' o personal, esto es, a la persona entendida como libertad.

La libertad, según Søren Kierkegaard, puede abrirse a lo superior (en rigor a Dios) o a lo inferior. Cuando se abre a lo inferior (en rigor a la nada) aparece la angustia, que es fruto de la culpa. En esa tesitura se pierde la libertad. En cualquier caso, en ambas direcciones Kierkegaard entiende la libertad como elección, la cual es manifestativa, no lo radical en el hombre. Por lo demás, Søren Kierkegaard no comprende la libertad como opuesta a la necesidad, porque no la estudia desde el punto de vista metafísico, sino a la culpa[36], porque la entiende desde el plano de la ética.

31. "Lo que se hace patente a través de mi 'o… o…' es lo ético. No por ello se trata todavía de elegir alguna cosa, no se trata de la realidad de lo elegido, sino de la realidad del elegir". KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 164.

32. KIERKEGAARD, S., 'L'évangile des soufrances', Discours édifiants, en *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 13, p. 244.

33. Cfr. KIERKEGAARD, S., "Nous en venons à la gloire du choix qu'il est accordé à l'homme de faire". 'Les lis des champs et les oiseaux du ciel', Discours édifiants, en *Œuvres Complètes*, ed. cit., vol. 13, p. 197.

34. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, ed. cit., p. 51. Cursivas en el texto original.

35. Frente a esta tesis Fabro defiende que la libertad para Kierkegaard es el *núcleo* del ser humano. Cfr. FABRO, C., *Tra Kierkegaard e Marx*, en *Opere Complete*, vol. 9, Roma, ed. Logos, 1978. En el cap. V añade: "Para Kierkegaard la libertad es sobre todo posibilidad de escoger la verdadera elección, de escoger eso que únicamente se debe escoger, de escoger el Absoluto y así obtener la libertad de la segunda vuelta, la libertad como acto". *Ibíd.*, p. 99. En cambio, para García Amilburu, "la libertad es principalmente para Kierkegaard capacidad de elección". GARCÍA AMILBURU, M., *La existencia en Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 1992, p. 180.

36. "Interpretando así la libertad, ésta se opondría a la necesidad, lo cual demuestra que se ha concebido la libertad dentro de una categoría puramente mental. No, lo opuesto de la libertad es la culpa". KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 200.

Indica que con la culpa se pierde la libertad[37]. El fruto de esta pérdida se experimenta como angustia[38], sentimiento negativo del espíritu (bien descrito en una de sus obras más célebres). Inmerso en la culpa el hombre puede cerrarse en sí mismo[39], sin querer salir de esa situación y sin pedir ayuda a nadie. En cambio, si se abre, cabe salvación: "la apertura es aquí el bien; puesto que la apertura es la primera expresión de la salvación"[40]. El punto positivo de esta descripción radica en concebir la libertad como apertura. El negativo, en cambio, en considerar que la elección versa sobre el fin último.

La libertad puede perderse en diferentes planos. Kierkegaard señala que existe una pérdida 'somático–psíquica' de ella, por un lado, y una pérdida 'pneumática', por otro. La segunda privación es más grave que la primera, porque tal libertad es más intrínseca al sujeto. Como se puede apreciar, Søren Kierkegaard distingue diversos niveles humanos de libertad. Pero esto no significa que, según él, el hombre, cada quien, sea una libertad nativa[41], una libertad distinta; libertad personal que luego canalice en las diversas manifestaciones humanas, pues afirma que "la decisión es el verdadero comienzo de la libertad"[42], y la decisión, claramente, es un acto adquirido, no constitutivo del sujeto.

Que Kierkegaard entiende la libertad desde el punto de vista ético es manifiesto, porque sin ella la tarea de perfeccionamiento humano a lo largo de la existencia –labor en la que consiste la ética– es imposible: "todo hombre se desarrolla con libertad…. Un hombre no se crea a sí mismo de la nada… él mismo en su concreción es una tarea"[43]. A su vez, la ética es la base para la 'decisión' religiosa: "la decisión es una concep-

37. "La libertad ha quedado establecida como no–libertad, pues se ha perdido la libertad". *Ibíd.*, p. 225.

38. "La relación de la libertad con la culpa es la angustia". *Ibíd.*, p. 201.

39. "La libertad es siempre comunicativa… la no–libertad, en cambio, se encierra cada vez más dentro de sí misma y no desea tener ninguna comunicación… El ensimismamiento es cabalmente mutismo. El lenguaje y la palabra son, en cambio, lo salvador". *Ibíd.*, p. 227.

40. *Ibíd.*, p. 232.

41. Para Kierkegaard, "el hombre no nace libre, pero tampoco nace esclavo. Ya desde el principio de su vida, tiene la posibilidad de ser libre". TORRALBA ROSELLÓ, F., *Poética de la libertad*, ed. cit., p. 82. Pero es claro que 'posibilidad de ser libre' no equivale a 'ser libre'.

42. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 168.

43. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro*. *Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 291.

ción religiosa de la vida, construida sobre datos éticos"[44]. El paso de la ética a la religión radica precisamente –según él– en la decisión: "la decisión no es la fuerza del hombre, ni su coraje, ni su habilidad… sino que es un punto de partida religioso"[45]. Esta decisión sobrepasa –según Søren Kierkegaard– el conocimiento. Por eso declara que se ejercita en temas que superan a la reflexión, como son el amor[46] y la fe (recuérdese que ésta última, según el escritor danés, versa sobre lo absurdo).

Ya se ha adelantado que Kierkegaard –como buen luterano– basó su fe en la '*sola Scriptura*'[47], y en coherencia con esta reducción, buscó que los textos bíblicos estuviesen aprobados canónicamente. Pero era consciente de que los textos no dan la fe sobrenatural, sino que ésta procede de Dios. Lo que Søren Kierkegaard quería indicar es que en este terreno no se trata sólo de asuntos 'objetivos', filológicos, históricos, etc., sino ante todo, de asuntos 'subjetivos', es decir, de fe y decisión, las cuales son internas: "toda decisión, toda decisión esencial, reside en la subjetividad"[48]. De acuerdo con esto, el cristianismo es –según él– un asunto de decisión: "si ser cristiano es la dificultad, la decisión absoluta, entonces la única introducción posible es la que repele y justamente por repulsión apunta a que se trata de la decisión absoluta"[49]. Según esto, se podría alegar que, dado que Kierkegaard consideró que ser cristiano es algo radical, y a esto se llega por la fe y la decisión, en consecuencia, la libertad será asimismo íntima, propia del núcleo personal, trascendental. Sin embargo, también es claro que –según él– el cristianismo no es una realidad nativa, sino adquirida. Por tanto, no se puede considerar que, según su opinión, la libertad humana sea nativa y que caracterice a la entraña personal.

Por otra parte, es manifiesto que no cabe ética sin libertad; y, asimismo, que no cabe cristianismo sin libertad. Pero ¿qué es la libertad para Søren Kierkegaard? Por una parte, y de acuerdo con la ética, la li-

44. KIERKEGAARD, S., 'Palabras sobre el matrimonio', en *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, Madrid, Trotta, 2010, p. 169.

45. *Ibíd.*, p. 170.

46. Cfr. *Ibíd.*, p. 171.

47. KIERKEGAARD, S., "El cristianismo es el Evangelio". *Diario* (1851), ed. C. Fabro, vol 9 (1981), p. 22.

48. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 44.

49. *Ibíd.*, p. 377. Cfr. asimismo: *Ibíd.*, p. 33.

bertad es la dimensión humana por medio de la cual individualizamos nuestra historia, particularizamos nuestra existencia mediante las decisiones finitas, es decir, lo que favorece la realización de las diversas concreciones de la existencia humana (asunto que no dejará caer en saco roto el existencialismo posterior). Por otra parte, y de acuerdo con el cristianismo, la libertad es la que se abre existencialmente (no nativamente) a Dios o reniega de él.

De acuerdo con lo que precede, en ambos casos se trata –según el pensador danés– de una libertad 'dialéctica', es decir, de una 'alternativa'. Por tanto, la libertad del sujeto, según Kierkegaard, no se puede entender como una nativa y activa apertura a la realidad irrestricta, sobre todo, a la divina, esto es, no se puede entender como 'libertad trascendental', sino como una capacidad de escoger o no escoger a lo largo de la existencia humana, que se puede inclinar, por una parte, a cosas externas y, por otra, a Dios.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo indicado en este capítulo sobre la libertad según el modo kierkegaardiano de entenderla se puede resumir en tres puntos:

1. En Søren Kierkegaard es pertinente vincular la libertad a la voluntad, no a la razón. No parece, pues, que la libertad, según el pensador danés, sea posibilidad o necesidad. Los intérpretes de Kierkegaard vinculan la libertad, bien con la 'posibilidad', bien con la 'necesidad'. Para unos, ser libre sería elegir de entre las múltiples posibilidades; para otros en cambio, sería escoger lo mejor, para que la libertad deviniese necesaria. Repárese, sin embargo, que tanto la 'posibilidad' como la 'necesidad' son nociones lógicas (de filosofía modal, en concreto), no referidas a lo real (de filosofía realista), y tampoco a la voluntad. Por tanto, hay que verlas como nociones ajenas a las preferencias de Søren Kierkegaard, porque ambas, por pertenecer a la línea especulativa del racionalismo-idealismo (Spinoza, Leibniz, Hegel), están muy lejos de tener que ver con la explícita hegemonía de la voluntad defendida por Kierkegaard.

2. La fe no tiene que ver, en el pensamiento de Søren Kierkegaard, con la posibilidad o con la necesidad, porque es una dimensión vinculada a la voluntad. Asimismo, la culpa no tiene que ver ni con una ni con

otra categoría racional, sino asimismo con la voluntad. Y es claro que, en Kierkegaard, sí tienen relación entre sí la libertad, la voluntad, la fe y la culpa. Las tres primeras guardan una relación positiva entre sí; la última es contraria, negativa, respecto de las precedentes.

3. La libertad para Kierkegaard no es una realidad constitutiva humana, sino más bien una decisión existencial. Por tanto, no se puede considerar la libertad de la que trata el pensador danés como un 'trascendental personal' o perfección originaria del *acto de ser* personal humano.

CAPÍTULO IV
LA PRIMACÍA DEL AMOR

PLANTEAMIENTO

"¿Qué es amar? –se preguntaba Kierkegaard en su *Diario*, y contestó:– Es querer asemejarse al amado, o bien salir de las propias cosas para entrar en las del amado"[1]. De entre las múltiples dimensiones que conforman al ser humano el amor es la superior. Como Søren Kierkegaard advirtió este extremo, vale la pena resaltar que éste es uno de los puntos fuertes de su pensamiento, y conviene, asimismo, exponer cómo entiende esta realidad neurálgica humana[2].

¿Por qué Kierkegaard escogió este tema para escribir? Seguramente, por el mismo motivo por el que eligió otros como la ética, la religión, el sufrimiento…: porque estimó que no se pueden explicar racionalmente. De ese modo hacía frente a la especulación filosófica hegeliana. En verdad, estos temas superan el alcance de la razón entendida ésta como facultad, pero esto no significa que sean irracionales, sino 'metaracionales', es decir, que se pueden conocer por medio de ciertos niveles noéticos que, siendo superiores a la razón, sin embargo, son naturales y propios de la persona humana. No obstante, fueron tratados por Søren Kierkegaard con una acusada contraposición a la razón, asunto que no es correcto, aunque sí comprensible, pues en un clima racionalista a ultranza como el favorecido por la filosofía hegeliana de su época, el pensador danés quiso

1. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1852) ed. C. Fabro, vol. 9 (1982) 143.

2. Cfr. para este tema: BONIFACI, C. F., *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, Herder, 1963; LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, San Esteban, 1990.

no sólo contrarrestar la hegemonía otorgada a lo racional, sino también superarla con temas no explicables racionalmente.

En su trabajo *Tres discursos sobre circunstancias supuestas* podemos leer expresiones que ratifican lo indicado: "¿Qué es, entonces, lo digno de ser amado? Tal es mi pregunta; pero lo fatal es que nadie, jamás, pudo responderla. Todo hombre enamorado cree siempre saberla en lo que le concierne, pero jamás puede hacerse comprender de otro y el que escuche lo que dicen entre ellos varios enamorados, aprenderá que no hay dos que digan la misma cosa, bien que todos hablen de la misma cosa… Al amor corresponde lo que es digno de ser amado, que es lo inexplicable"[3]. Más adelante, en la misma obra, añade: "No hay un solo criterio que pueda ser indicado de antemano, por ejemplo, que el fenómeno se produce a cierta edad, y ni una sola razón tampoco para la elección de esa mujer, ella, la única en el mundo entero… El amor no se deja explicar en absoluto… El objeto del amor es lo inexplicable"[4].

En otra obra suya, sumamente relevante para este tema, *Las obras del amor*, Søren Kierkegaard todavía radicaliza más su posición, pues, tras aceptar que el conocer humano no puede atravesar de sentido el amor, sostiene que éste es un tema de fe: "Hay que creer en el amor, de lo contrario no se notará que lo hay… Esto es lo primero y lo último que hay que decir del amor cuando se trata de conocerlo"[5]. Recuérdese que la fe es entendida por este autor como lo contradistinto a la razón, y que la vincula asimismo a la voluntad. De modo que, cuando Kierkegaard presenta al amor humano como objeto de fe y al margen de la razón, está indicando que estamos ante un tema ajeno y superior a la inteligencia. Por eso, al inicio de esta obra, Kierkegaard adelanta al lector que no va a decir 'qué es' el amor, sino 'cómo' se manifiesta en obras[6].

Según Søren Kierkegaard, el amor humano admite varios niveles, de acuerdo con las diversas referencias temáticas que guarda. Por tanto, a continuación se intentará exponer esas modulaciones. Por lo demás, el

3. KIERKEGAARD, S., *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, ed. cit., p. 39-40.

4. *Ibíd.*, p. 41-42.

5. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discurso*, Salamanca Sígueme, 2006, p. 33.

6. "Son meditaciones cristianas; por tanto, no tratan acerca del 'amor', sino de 'las obras del amor'". *Ibid.*, p. 251.

tema del amor es uno de los pocos asuntos en que, lejos de seguir a Lutero, Søren Kierkegaard se opuso a él[7].

1. EL AMOR CONYUGAL Y LAS OBRAS DEL AMOR

En su trabajo 'En ocasión de una confesión' incluido en su obra *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, Kierkegaard indicó que se requiere que los novios, antes de la boda, pregunten a Dios y a su propia conciencia si el camino del matrimonio es el suyo, es decir, si su vocación personal es la de esposos. Escribió al respecto que "el amor, considerado como la resolución del matrimonio, lo supera todo"[8]. En esta expresión se defienden dos puntos:

a) Uno consiste en una apelación a la responsabilidad, pues habla de 'resolución', la cual tiene como condición "tener y *querer tener una idea efectiva acerca de la vida y acerca de uno mismo*"[9]. Habla así porque, para él, "la resolución es el renacer del amor"[10]. Si se acoge la resolución, se aprende la seriedad. Más aún, "la resolución misma es la seriedad"[11]. En algún otro escrito indica que el objeto de la seriedad es uno mismo[12].

b) Otro es que tal amor lo supera todo, es decir, puede vencer todas las dificultades que se presenten a lo largo de su andadura esponsal: "hay

7. "La elección de la prédica de Lutero (sobre el c. XIII de I *Cor*.), donde se afirma que la fe es más alta que el amor, es sofística. Lutero quiere explicar el amor como simple amor al prójimo, como si no hubiese la obligación de amar a Dios. Lutero ha sustituido en sustancia el amor de Dios con la fe, llamando después al amor amor al prójimo". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 151.

8. KIERKEGAARD, S., *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, ed. cit., p. 422.

9. *Ibíd*., p. 427. Cursivas en el original.

10. *Ibíd*., p. 429. "Aún el más dichoso amor terrenal necesita el renacer de la resolución". *Ibíd*., p. 431.

11. *Ibíd*., p. 433. En otra obra escribió al respecto: "*¿Qué es la certeza y la interioridad*? Dar una definición sobre el particular es ciertamente muy difícil. No obstante, he aquí mi respuesta: son *seriedad*". *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 261.

12. "Este objeto lo tenemos todos bien a mano, puesto que tal objeto lo somos nosotros mismos". *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 268. "La interioridad, la certeza, son seriedad". *Ibíd*., p. 269.

una sola resolución que es común… que el amor lo supera todo. Esta resolución es el comienzo, y este comienzo contiene una idea efectiva acerca de la vida y acerca de uno mismo y, por consiguiente, acerca de Dios. De esa manera el fin llega a ser como el comienzo: que el amor lo ha superado todo”[13].

En rigor, lo que subyace bajo estas afirmaciones kierkegaardianas sobre el amor humano es que éste es un don divino y, en consecuencia, que con esa ayuda se pueden superar todos los obstáculos, siempre y cuando se lo tome como tal, es decir, en serio y como venido de la mano de Dios[14]. No obstante, a este planteamiento kierkegaardiano le cabe una rectificación, a saber, que si bien el ‘enamoramiento’ es un añadido, un don divino, a la apertura amorosa nativa (aceptante y otorgante) que toda persona humana es, en rigor, el amor es natural, personal, constitutivo del ser personal, hasta el punto que se puede decir que cada persona humana es un amor personal distinto. Por tanto, el don divino no suple una supuesta deficiencia constitutiva ínsita en el ser humano, sino que eleva ese radical y activo amor personal ya existente en cada quien.

Aceptar el amor, como Kierkegaard escribe, no sólo une a los amantes, sino también a ellos con Dios: “los amantes son felices y el día de la felicidad es aquel en el que más cerca se está de Dios. Pero se requiere una idea efectiva acerca de Dios, se requiere que haya un entendimiento entre Dios y el que es feliz, y, así, se requiere que haya un lenguaje en el que se hablan el uno al otro. Ese lenguaje es la resolución, el único lenguaje en el que Dios admite tratar con un ser humano”[15]. Søren Kierkegaard defiende, pues, que no cabe felicidad al margen de Dios, ya que el amor, raíz de la felicidad, es don suyo. Esta es la clave que permite entender que, para él, “todo amor veraz consiste en el amarse el uno al otro en un tercero”[16], siendo Dios ese tercero. Mantiene también que el amor

13. KIERKEGAARD, S., *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, ed. cit., p. 440.

14. “El amoroso respira en Dios, saca de Dios el alimento para su amor y se fortalece con Dios”. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 294. “En el paganismo se atribuyó la inclinación amorosa a Eros. Puesto que la decisión del matrimonio viene a agregar la ética, esta atribución semicoqueta a una divinidad, se convierte en el matrimonio en una expresión puramente religiosa, que significa que uno recibe a la bienamada de manos de Dios”. *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 128.

15. *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, ed. cit., p. 436.

16. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1837), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 94.

manifiesta su semejanza con el ser divino, porque denota lo eterno[17], pues quien ama personalmente trasciende el tiempo, a la par que experimenta que la persona amada no está sometida al devenir temporal. Algo similar advirtió Pieper al glosar que amar equivale decir ‘qué bueno que existas’, o también ‘tu no morirás’[18], pues notó que el ser del amado no está limitado por la temporalidad.

El amor vincula a los esposos en lo más íntimo, sostuvo Kierkegaard, y añadió que se expresa en la mutua donación sexual: “el hombre se compone de un alma y de un cuerpo; en esto están de acuerdo los mejores y los más sabios. De modo que si se atribuye el potencial del amor a la relación entre los elementos masculino y femenino, lo cómico aparecerá de nuevo en la media vuelta que se produzca por el hecho de que la vida espiritual más elevada, se expresa en lo que hay de más sensual”[19]. El amor vincula a los esposos de tal manera que vienen a ser una unidad: “si el hombre es realmente un todo, no será un todo en el amor, ya que entonces él y la mujer reunidos serían uno y medio”[20]. Con esto se echa de ver que la noción de ‘totalidad’ no es pertinente para explicar lo humano, porque tal noción es lógica, no real. En cambio, sí lo es la de ‘unidad’. En efecto, si la ‘totalidad’ tuviese referencia real y se predicase del matrimonio, ello equivaldría a sostener que el hombre o la mujer por separado fuesen parciales, es decir, imperfectos. Sin embargo, ninguna persona lo es a medias, pues constitutivamente la persona no es imperfecta. No obstante, dado que nativamente la persona es relación, lo que añade el matrimonio a una persona se puede considerar como perfección añadida sobre la perfección natural.

Por lo demás, el fruto de la unión del amor conyugal es el hijo, que si bien recibe su cuerpo de los padres, su ser personal desborda la acción

17. Kierkegaard lo expresa literariamente: “Una antigua frase dice que el amor es lo más viejo de todo… Pero así como la frase se aplica en general, así también se aplica en todos los casos en que el amor se hace presente: es lo más viejo de todo. Así ocurre en la vida del individuo; cuando el amor despierta, es lo más viejo de todo, pues, en cuanto está ahí, es como si hubiera estado hace mucho; se presupone a sí mismo, remontándose tan lejos, que toda investigación acaba en un origen inexplicable”. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., pp. 422-3.

18. Cfr. PIEPER, J., ‘El amor’, en *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 8ª ed., 1997.

19. *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, ed. cit., p. 43. “La vida espiritual más elevada, viene a expresarse en la antítesis más extrema”. *Ibíd*.

20. *Ibíd*., p. 48.

biológica de los progenitores. En efecto, observa Kierkegaard que una planta nace de otra, un animal de otro, un hombre de otro, "pero esto no explica nada, el pensamiento no queda satisfecho, y sólo se despierta un vago sentimiento; pues uno no puede dar nacimiento a un ser eterno"[21]. Con ello manifiesta que la persona humana no deriva de la biología, porque el fruto de ésta siempre es cambiante y caduco, mientras que el ser humano denota eternidad. En suma, si –según Kierkegaard– el amor es don divino, será la realidad superior y debe guardar la impronta de Dios. A la par, si es la realidad suprema, la más divina, lo que vaya contra el amor será la ínfima realidad: esta pobre realidad humana, o ausencia de la misma, es la infidelidad: "yo reconozco que si existe una cosa sagrada es el amor, que en ninguna cosa la infidelidad es más innoble que en el amor"[22].

En su ya aludido trabajo *Las obras del amor*, Kierkegaard sostiene que el amor entre los amantes debe ser siempre segundo y derivado del amor a Dios, pues en el amor humano los amantes no se pertenecen enteramente, porque pertenecen a Dios, ya que amar a otro ser humano como a Dios es engañarse a uno mismo. Pone el ejemplo de Cristo, quién amó a los suyos por amor a Dios. En rigor, la tesis que defiende es que "la falsedad fundamental de la concepción meramente humana del amor consiste en que el amor se sustrae a la relación con Dios"[23]. Por eso, en esta obra Søren Kierkegaard vuelve a expresar que si los amantes pertenecen en primer lugar a Dios, antes del enlace matrimonial deben preguntarle a él, y preguntarse en conciencia, si ese es su camino divino en la tierra. Así, como "el varón, ante todo, pertenece a Dios, antes de pertenecer a alguna otra relación, se le debe preguntar en primer lugar si lo ha consultado con Dios y con su conciencia. Y lo mismo digamos de la mujer"[24]. Lo que precede indica que, para el pensador danés, el matrimonio es una

21. *Ibíd.*, p. 49. En otra obra añade: "¿Qué es aquello que une lo temporal con la eternidad, qué otra cosa sino el amor, que cabalmente por eso existe antes que todo y permanecerá cuando todo haya pasado?". *Las obras del amor*, ed. cit., p. 22.

22. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 50.

23. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., 142. "El amor es una pasión del sentimiento, pero en este sentimiento el ser humano se relacionará, con todo, primeramente incluso antes de haberse relacionado con el objeto de amor, con Dios". *Ibíd.*, p. 143. Con todo, "hoy se pretende enseñar a los seres humanos esa libertad que consiste en 'estar sin Dios en el mundo'". *Ibíd.*, p. 146.

24. *Ibíd.*, p. 175.

vocación sobrenatural divina y, por consiguiente, no puede ser explicada con las meras fuerzas racionales, sino que es objeto de fe sobrenatural. Ahí radica el motivo de su predilección por este tema: contrarrestar con él la hegemonía de la razón en una época transida por dominio del racionalismo hegeliano.

En el aludido libro *Las obras del amor* se defiende lo que refiere el refrán castizo: 'obras son amores y no buenas razones'. A pesar de que Søren Kierkegaard indique que en ese escrito él no trata de la índole del amor, sino de sus expresiones, a lo largo de sus páginas se encuentran descripciones muy sugerentes del amor, pues indica, por ejemplo, que el amor es espiritual[25], que mora en lo más íntimo del ser humano[26], que es infinito[27], que es lo supremo del ser humano[28], que es pura donación[29], que es el fundamento de las demás dimensiones espirituales humanas[30], que es lo primero y lo definitivo[31], que versa sobre alguien, no sobre sus cualidades o imperfecciones[32], que es libre, pues si el amor es propio del espíritu humano[33], y "todo lo que es espiritual sólo se asimila con liber-

25. "Si la infatuada sagacidad, que se jacta de no dejarse engañar, tuviese razón cuando afirma que no debe creerse nada que no se vea con los ojos de la carne, entonces en lo que primeramente habría que dejar de creer sería en el amor". *Ibíd*., p. 22.

26. Cfr. *Ibíd*., p. 25. "La vida celada del amor se encuentra en lo más íntimo, inescrutable, y con ello también en una inescrutable coherencia con la totalidad de la existencia… El amor de un ser humano se asienta todavía más profundamente en el amor de Dios. Si no hubiese manantial alguno en el fondo, si Dios no fuese amor, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor de un ser humano". p. *Ibíd*., 26. "Así está celada la vida del amor; mas su celada vida es en sí misma movimiento y lleva a la eternidad". *Ibíd*., p. 27.

27. "El amor es infinito". *Ibíd*., p. 217. "Sólo puede vivir en la infinitud". *Ibíd*., p. 221. "El elemento del amor es la infinitud, inagotabilidad e inconmensurabilidad". *Ibíd*., p. 221.

28. "Un ser humano que da su amor da lo supremo que un ser humano puede dar". *Ibid*., p. 217.

29. "El amor tiene la exclusiva cualidad de entregarse por completo". *Ibíd*., p. 257.

30. "Espiritualmente el amor es fundamento de todo". *Ibíd*., p. 271.

31. "El amor existe antes que todas las cosas y permanecerá cuando todo lo demás sea abolido". *Ibíd*., p. 273.

32. "Entendiendo las cosas cristianamente, amar significa amar al ser humano que uno ve. El acento en lo de amar las perfecciones que uno ve en un ser humano, sino que recae en el ser humano que uno ve, sean perfecciones o sean imperfecciones las que uno vea en ese ser humano". *Ibíd*., p. 212.

33. Cfr. AIZPÚN, T., *Kierkegaards Begriff der Ausnahme: der Geist als Liebe*, München, Akademischer, 1992.

tad"[34], no se puede entender el amor personal al margen de la libertad personal; que está vinculado a la belleza[35], etc. Pero, en definitiva, la finalidad de esta publicación kierkegaardiana es exponer que el amor se conoce 'por sus frutos' y, por contraste, su inexistencia se delata por la ausencia de ellos[36], pues para el pensador danés el amor es activo, es decir, reclama obras.

La primera manifestación sensible del amor se da –según Kierkegaard– en el *lenguaje*: "cuando el corazón rebosa, no has de ofenderlo con el silencio, apretando los labios, de forma envidiosa, altiva, mezquina para con el otro"[37]. Con todo, el amor no se reduce a ninguna de sus manifestaciones u obras, ni siquiera a las lingüísticas: "el amor brota del corazón, mas no por eso hemos de olvidar precipitadamente lo eternal de que el amor asienta el corazón… Igual que el amor mismo no se puede ver, y por eso hay que creer en él, así tampoco se le puede reconocer incondicional y directamente por ninguna expresión suya en cuanto tal. En el lenguaje humano no hay palabra alguna, ni siquiera una sola, ni la más santa, de la que se pueda afirmar que, si un ser humano emplea esta palabra, ya queda probado sin lugar a dudas que en él hay amor… No hay obra alguna, ni siquiera una sola, ni la mejor, de la cual podamos afirmar incondicionalmente que, quien hace tal cosa, sin lugar a dudas demuestra con ello amor. Esto depende de cómo se realice la obra"[38]. Es verdad que

34. KIERKEGAARD, S., 'El amor ha de cubrir multitud de pecados', en *Tres discursos edificantes,* Madrid, Trotta, 2010, p. 82.

35. KIERKEGAARD, S., "El hecho de amar quiere decir que se ve lo bello". *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 147.

36. KIERKEGAARD, S., "Conocerás el amor por sus frutos: por la amargura de la burla, por la cortante racionalidad, por el venenoso aliento de la desconfianza, por la recia frialdad del endurecimiento; es decir, por los frutos será posible conocer que dentro no hay amor ninguno". *Las obras del amor*, ed. cit., p. 23.

37. *Ibíd*., p. 29. Y más adelante añade: "Hay ciertas cosas, y entre ellas especialmente los secretos de la interioridad, que se echan a perder divulgándolas, y se pierden por completo cuando esa divulgación se vuelve lo más importante para uno. Sí, hay secretos que de esta manera no sólo se pierden, sino que quedan hasta desprovistos de sentido". *Ibíd*., p. 170.

38. *Ibíd*., p. 30. "No hay ningún 'de este modo' de que se pueda incondicionalmente afirmar que demuestra de manera absoluta la presencia del amor, o bien que demuestra absolutamente que allí hay amor". *Ibíd*., p. 31. "Si bien la vida del amor es cognoscible por los frutos que la manifiestan, sin embargo, la vida misma es con todo mucho más que el fruto individual y mucho más que todos los frutos juntos… Por eso la señal definitiva, la más gloriosa y absolutamente convincente

si el amor humano es irreductible a cualquiera de sus expresiones sensibles, ello indica que tiene un carácter irrestricto; que mira al infinito. Con todo, repárese en que Søren Kierkegaard escribe que el amor no se manifiesta en *lo que* hace, sino en *cómo* lo hace. Recuérdese al respecto lo indicado al tratar del 'conocer objetivo' y 'subjetivo' según el pensador danés, pues entendía que en el primero se acentúa 'lo que se dice', mientras que en el segundo, 'cómo' se dice. Este 'cómo' es, según él, remitente a la subjetividad.

Para manifestar el amor humano que bulle en la intimidad, Kierkegaard sostiene que hay que recurrir al *deber moral*, tema en el que se nota su impronta kantiana: "'Has de amar'. Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor asegurado, por toda la eternidad, contra todo cambio; eternamente liberado en bienaventurada independencia; eterna y dichosamente protegido, por toda la eternidad, contra la desesperación"[39]. Seguramente Søren Kierkegaard vinculó el amor al deber –como Kant basó en él la moral– para evitar que el amor fuese interesado o egoísta: "solamente cuando el amar sea un deber, solamente entonces estará el amor eternamente asegurado"[40]. Pero esta vinculación del amor al deber carece de fundamentación, porque el amor está por encima de cualquier necesidad y también, de la ética, pues la clave de ésta es conocer el bien mediante los actos y hábitos racionales y adaptar-

del amor, será el mismo amor, el cual es conocido y reconocido por parte del amor en oro. Lo igual se conoce por lo igual; solamente el que permanece en el amor puede conocer el amor, y además su amor puede ser conocido". *Ibíd.*, p. 34.

39. *Ibíd.*, p. 49. Cfr. sobre esto: WESTPHAL, M., "Commanded love and moral autonomy. The Kierkegaard-Habermas debate", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 3 (1998), pp. 1-22.

40. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 53. "Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará en amor eternamente liberado en bienaventurada independencia". *Ibíd.*, p. 59. "Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor dichosamente protegido, por toda la eternidad, contra la desesperación". *Ibíd.*, p. 62. "*La obra del amor que cosiste en recordar a un difunto es una obra del amor 'más desinteresado'*". *Ibíd.*, p. 417. "Cuando uno quiere convencerse de si el amor es completamente desinteresado, entonces hay que eliminar toda posibilidad de recompensa. Ahora bien, precisamente ésta está eliminada en la relación con el difunto. Si a pesar de todo el amor continúa, no cabe duda de que es verdaderamente desinteresado". *Ibíd.*, p. 417. "Por tanto, si quieres comprobar tú mismo si amas desinteresadamente, presta atención a la manera en que te relacionas con un difunto". *Ibíd.*, 419. El amor al difunto, dice Kierkegaard, es el mejor manual para aprender a amar a los vivos desinteresadamente.

se a él mediante los actos y virtudes de la voluntad. Ahora bien la voluntad quiere el bien porque carece de él. En cambio, el amor no es carente sino desbordante, efusivo; además, no por dar amor éste se pierde. Por lo demás, el amor no existe desvinculado de la libertad personal; en cambio, el deber no es una buena manifestación de ella.

Por otra parte, Kierkegaard concibe al amor tal como comprende otros temas, a saber, dentro del cristianismo: "es el amor cristiano el que descubre y conoce la existencia del prójimo, y, lo que es lo mismo, que cada uno lo es. Si amar no fuera deber, tampoco existiría el concepto de prójimo; solamente cuando se ama al prójimo, solamente entonces queda erradicado lo egoísta de la predilección y preservada la equidad de lo eterno"[41]. En sus *Discursos edificantes* Søren Kierkegaard nos dice cuál es la clave de comprensión de la noción de 'prójimo': la expectativa en la felicidad eterna, pues, teniendo ese objetivo *in mente*, cada persona busca reconciliarse con los demás[42], ya que "no es la desdicha la que hace a un ser humano desesperar, sino el que le falte lo eterno"[43]. Es en atención al destino humano por lo que considera que el hombre tiene una realidad infinita[44].

Sin embargo, no pocas veces el hombre olvida su destino eterno por obcecarse de las actividades ordinarias de la vida, vividas de modo rutinario, y es precisamente esa rutina el enemigo al que –según Søren Kierkegaard– hay que combatir, pues es el que más adormece el amor y sus obras: "de todos nuestros enemigos es quizá la costumbre el más taimado; sobre todo, es lo suficientemente taimado como para no dejarse notar jamás, pues quién cayó en la cuenta de la costumbre quedó liberado de ella. La costumbre no es como los otros enemigos que se ven y contra los que uno se defiende luchando; la lucha es en realidad consigo mismo, para desenmascararla"[45]. Frente a ese acostumbramiento, Kierkegaard

41. *Ibíd.*, p. 67.

42. "La expectativa de una beatitud eterna ha de reconciliar a cada ser humano con su prójimo, con su amigo y con su enemigo en la comprensión de lo esencial". KIERKEGAARD, S., 'La expectativa de una beatitud eterna', en *Dieciocho discursos edificantes*, Madrid, Trotta, 2010, p. 264.

43. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 63.

44. "Todo hombre tiene una realidad infinita, y es soberbio y ambicioso no querer honrar en todo hombre el propio prójimo". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 193.

45. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 57.

sostiene que el verdadero amor humano es apasionado: "amar sin pasión es una imposibilidad"[46].

La caracterización kierkegaardiana del amor como *pasión* no significa irracionalidad o impulso instintivo, exclusivamente sensual y espontáneo. Pero tampoco denota racionalidad, pues el conocer que acompaña a ese amor –según Kierkegaard– no es el de la razón, sino el de lo que él denomina 'conciencia' (*Bevidsthed*): "El amor es asunto de conciencia, y por tanto, no es asunto del instinto y la inclinación, ni del sentimiento, ni asunto del cálculo racional"[47]. En consecuencia, no se trata de un amor entendido al margen de la verdad, pues esto sería justamente lo antagónico del amor personal: "amar con falsedad significa odiar"[48]. En efecto, donde hay veracidad hay confianza, requisito indispensable para el amor personal, pues "la idea de confianza entraña una reduplicación, a saber: un ser humano sólo puede, en realidad, confiarse o tener confianza o comunicarse en confianza con aquel con quien mantiene la relación más íntima"[49]. Téngase en cuenta que, para Søren Kierkegaard, "reduplicar es ser eso que se dice"[50].

Kierkegaard abunda en esta obra en el aspecto de confianza que requiere el amor personal: "*El amor lo cree todo, y sin embargo jamás será engañado*"[51]. Afirma que, en rigor, quien no confía se engaña a sí mismo: "el amoroso puede muy bien saber en cierto sentido si alguien le engaña, pero al no querer creerlo, o bien al creerlo todo, se mantiene en el amor,

46. *Ibíd.*, p. 73.

47. *Ibíd.*, p. 178. Si se piensa que la pasión amorosa es un negocio íntimo que no le incumbe a ningún tercero, ni siquiera Dios, eso significa no tener conciencia. Cfr. *Ibíd.*, p. 178.

48. *Ibíd.*, p. 187.

49. *Ibíd.*, p. 187. "El amoroso elige creerlo todo, es decir, manifiesta su amor". *Ibíd.*, p. 276. "El amor es precisamente lo contrario de la desconfianza". *Ibíd.*, p. 277. En este sentido, "sólo Dios *es confianza*, del mismo modo que él es amor. Por eso, cuando dos seres humanos, con sinceridad, se prometen fe el uno al otro, ¿será esto prometerse fe el uno al otro, si con antelación cada uno de ellos promete y prometió fe a algún otro? *Ibíd.*, 188. "Sólo hay, en el tiempo y en la eternidad, un engaño posible con respecto al amor auténtico: el autoengaño, o renunciar al amor". *Ibíd.*, p. 294.

50. KIERKEGAARD, S.,*Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 22. Y al respecto añade: "es infinitamente más útil para los hombres el que hace lo que dice que el que habla siempre con énfasis". *Ibíd.*

51. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 284. Cursivas en el texto original.

y de esa manera no está engañado… Al auténtico amoroso, que todo lo cree, no se le puede engañar, pues *engañarlo a él es engañarse uno mismo*. ¿Cuál es en definitiva el bien supremo y la mayor bienaventuranza? Por lo pronto, el que se ame de veras; y después, el ser de veras amado… El engañador no ama, y con ello ya se ha estafado a sí mismo el bien supremo y la mayor bienaventuranza"[52]. En efecto, si lo superior en el ser humano es amar, y el amor personal no cabe sin confianza personal, quien no ama ya ha entrado en pérdida de lo más radical.

De ordinario los estudiosos de este tema han vinculado el amor a la amistad. Frente a la tesis aristotélica según la cual el amigo es 'otro yo', Søren Kierkegaard describe al amigo como un 'tu', tesis que preanuncia a la posterior filosofía del diálogo[53]: "el amado que se ama 'como a sí mismo' no es el prójimo, el amado es el otro yo. Ya sea que hablemos del primer yo, como del otro yo, con ello no nos habremos acercado ni un paso al prójimo; pues el prójimo es el primer tú"[54]. Kierkegaard distingue entre el amor sin más, y el amor al prójimo. En el primero rige la pasión; el segundo, el deber; y estima que éste es superior al primero[55]. Es en este punto donde, como se ha adelantado, se nota su influjo kantiano.

52. *Ibíd*., p. 289. Cursivas en el texto original.

53. "En el mundo de Kierkegaard hay un 'tú' dirigido a otros hombres, que es pronunciado con toda el alma, con todo el ser, si bien para decir a esos hombres de una manera directa (como lo hizo Kierkegaard con su novia mucho tiempo después de romper el compromiso) o indirecta (como lo hace muchas veces en sus libros) por qué se ha renunciado a la relación esencial con ellos". BUBER, M., *¿Qué es el hombre*?, México, Fondo de Cultura Económica, 13ª reimp., 1986, p. 101. Y más adelante añade: "Lo que corresponde al tú esencial en este plano del 'uno mismo' lo denomino yo". *Ibid*., p. 104. En otra de sus obras se lee: "Una palabra básica es el par yo-tú… La palabra básica yo-tú sólo puede ser dicha con todo el ser". *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 9. Nótese también que en Buber el amor al prójimo tiene el mismo carácter sobrenatural que en Kierkegaard: "El tú me sale al encuentro por gracia –no se le encuentra buscando–. Pero que yo le diga la palabra básica es un acto de mi ser, el acto de mi ser. El tú me sale al encuentro. Pero yo no entro en relación inmediata con él. De modo que la relación significa ser elegido y elegir… Yo llego a ser yo en el tú; al llegar a ser yo, digo tú". *Ibid*., p. 17.

54. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 81.

55. "En la pasión amorosa y en la amistad la determinación intermedia es la predilección; en el amor al prójimo la determinación intermedia es Dios: ama a Dios sobre todas las cosas, entonces amarás también al prójimo y en el prójimo a cada ser humano". *Ibíd*., p. 82. "El prójimo es lo equitativo. El prójimo no es el amado por quien tienes predilección apasionada, ni tampoco es el amigo por quien tienes predilección apasionada. El prójimo tampoco es, en el caso de que tú seas

Al describir el amor al prójimo, Søren Kierkegaard parece huir de la búsqueda de un bien propio, de un afecto, de un interés, que le parecería egoísmo: “el amor al prójimo es el amor más perfecto… La pasión amorosa se determina por el objeto, la amistad se determina por el objeto; sólo el amor al prójimo se determina por el amor”[56]. Esto le lleva a admitir que el amor al prójimo es sin predilección, e incluso que Dios carece de predilección amorosa[57]. Pero estas afirmaciones no sólo no son correctas humanamente consideradas (pues de lo contrario el amor no sería ordenado; orden que han gustado resaltar pensadores clásicos como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino), sino tampoco teológicamente entendido (pues en la *Sagrada Escritura* se narra reiteradamente la predilección divina).

Si en algo se distingue el amor cristiano del resto es en el amor a los enemigos, tal vez lo más arduo en la vida humana, y seguramente impracticable sin la positiva y sobrenatural ayuda divina. Sobre este punto Kierkegaard ofrece agudas observaciones: “Quien de verdad ama al prójimo, ama también en consecuencia a su enemigo. Esta diferencia, ‘amigo o enemigo’, es una diferencia en el objeto del amor; sin embargo, el amor al prójimo tiene justo un objeto sin diferencias. El prójimo es la completamente incognoscible diversidad entre ser humano y ser humano, o bien es la eterna igualdad ante Dios. Esa igualdad también la posee el enemigo… El amor al prójimo vuelve ciego a un ser humano en el sentido más profundo y más noble y más bienaventurado”[58]. Con todo, como

alguien cultivado, el cultivado, con el que te igualas por la cultura, pues con el prójimo tienes la igualdad del ser humano ante Dios. El prójimo tampoco es uno más distinguido que tú, es decir, no es el prójimo en cuanto más distinguido que tú, pues amarlo en calidad de más distinguido puede muy fácilmente ser predilección y, en consecuencia, amor de sí. El prójimo tampoco es uno inferior a ti… pues amar a uno en calidad de inferior a ti puede muy fácilmente ser condescendencia de la predilección y, por tanto, amor de sí. No; amar al prójimo es equidad… El prójimo es cada ser humano… Es tu prójimo en la igualdad contigo ante Dios. Mas esta igualdad la tiene incondicionalmente cada ser humano, y la tiene de manera incondicional”. *Ibíd*., p. 85.

56. *Ibíd*., p. 92.

57. “Para Dios no existe ninguna predilección… para Dios no existe ninguna diferencia”. *Ibíd*., pp. 89

58. *Ibíd*., pp. 94-95. “El cristianismo deja que subsistan todas las diversidades de la vida terrena, pero precisamente en el mandamiento del amor, en el hecho de amar al prójimo, está contenida esta equidad del elevarse por encima de las diferencias terrenas”. *Ibíd*., p. 100. “Luchar contra el enemigo con ayuda del bien es algo digno de alabanza y noble; pero luchar por el enemigo y

se ha adelantado, frente a la opinión kierkegaardiana, hay que admitir que el amor humano admite jerarquías, pues la 'igualdad' es una propiedad exclusivamente mental, no real[59].

El concepto de 'prójimo' es tomado por Kierkegaard en el sentido etimológico de 'próximo'. Por eso admite que "a distancia cualquiera conoce al prójimo, y sin embargo es imposible ver al prójimo a distancia; si tú no lo ves tan cerca que, incondicionalmente y delante de Dios, lo veas en cada ser humano, entonces no lo ves en absoluto"[60]. En el amor, primero es Dios[61], y en segundo lugar, los demás, empezando por los más cercanos. Teniendo en cuenta este orden, en el amor a los demás uno puede verse como el instrumento del que Dios se sirve para amar a los otros: "lo primero y principalmente que tiene que hacer cada cual (en lugar de preguntarse qué posición le resultará más cómoda, qué unión le será más ventajosa) es situarse él mismo en el punto donde la providencia pueda servirse de él, si es que así le place a la providencia"[62], pues el amor a los demás deriva del amor a Dios.

Kierkegaard, escritor cristiano, sostiene que sin Dios no se puede entender el amor humano, porque, en rigor, Dios no sólo es amor, sino la única fuente del amor humano. Sin embargo, ya se ha indicado que el amor es intrínseco al ser humano, y que la dádiva amorosa divina es un añadido o elevación de ese constitutivo amor. Søren Kierkegaard escribe que *"la sabiduría mundana piensa que el amor es una relación entre ser humano y ser humano; el cristianismo enseña que el amor es una relación entre ser humano–Dios–ser humano, es decir, que Dios es la determinación intermedia… Amar a Dios significa amarse de verdad a uno mismo; ayudar a otro ser humano a que ame a Dios es amar a otro ser humano; ser ayudado por otro ser humano para amar a Dios significa*

¿contra quién?, contra uno mismo, por así decirlo, ¡eso sí que es amoroso, o eso es reconciliación en el amor!". *Ibíd.*, p. 402.

59. Así, todo nº 1 es exactamente igual a todo otro nº 1, sencillamente porque es el mismo nº 1, sólo que pensado dos veces. En cambio, en la realidad nada es enteramente igual a otra cosa.

60. *Ibíd.*, p. 107.

61. "El ser humano comenzará por amar al que es invisible, Dios, pues con ello aprenderá lo que significa amar; pero el hecho de que él ama de verdad al que es invisible se conocerá precisamente porque ama al hermano, a quien ve; cuanto más ame al que es invisible, más amará a los seres humanos que ve". KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 198.

62. *Ibíd.*, p. 112. Cfr. asimismo: pp. 128 ss.

ser amado"[63]. Más adelante explicita que "la relación con Dios es la señal por la que se conoce como auténtico el amor a los seres humanos. Porque el amor deja de ser amor verdadero tan pronto como una relación amorosa no me conduzca hacia Dios, y tan pronto como yo, en una relación amorosa, no conduzca al otro ser humano hacia Dios… A una relación amorosa le pertenecen tres: el amante, el amado y el amor; más el amor es Dios. Y por esta razón, amar a otro ser humano significa ayudarle a que ame a Dios, y ser amado significa que uno es ayudado"[64]. En definitiva, para Søren Kierkegaard, sin Dios, el amor humano es inexplicable.

Kierkegaard, escritor religioso, sostiene que Dios es el 'maestro interior' de cada persona humana. Esa tesis la predica también respecto del amor personal humano: "Dios es quien educa el amor en un ser humano"[65]. En este sentido es como Søren Kierkegaard concebía lo que él llamaba 'edificación'[66], es decir, labor de ayuda en orden a que los demás crezcan en el amor; y así hay que entender sus múltiples 'discursos edificantes', una especie de homilías cristianas en las que, junto a la persuasión y aliento a la práctica de la piedad evangélica, se pueden destilar algunas ideas filosóficas de fondo.

Por otra parte, el amor tiene –según Kierkegaard– una cualidad de la que carece la sabiduría, a saber, que es relacional, pues el saber pertenece a uno sólo, mientras que el amor no se puede dar sino entre personas: "amor es presuponer amor; tener amor significa presuponer amor en los demás, ser amoroso significa presuponer que los demás son amorosos… Ser sabio no quiere decir presuponer que los demás sean sabios, al revés… El amor no es una cualidad existente para sí, sino una cualidad mediante la cual o en la cual tú existes para los demás"[67]. Además, para Søren Kierkegaard, de modo similar a la fe, que dice relación a la voluntad –no a la inteligencia–, también el amor está vinculado a la voluntad,

63. *Ibid.*, pp. 136-137. Cursivas en el original.

64. *Ibíd.*, pp. 152-153.

65. *Ibíd.*, p. 231.

66. "Dondequiera que se encuentre lo edificante, allí hay amor, y dondequiera que haya amor, allí se encuentra lo edificante". *Ibíd.*, p. 259. "El amor tiene ganas de edificar… solamente porque está dispuesto a servir… El amor pasa humildemente desapercibido precisamente cuanto más trabaja". *Ibíd.*, p. 263. "La desconfianza es incapaz de edificar". *Ibíd.*, p. 267.

67. *Ibíd.*, pp. 269-270.

porque éste implica elección, y ésta pertenece a la voluntad[68]. Pero la relación que implica el amor personal no exige, para Søren Kierkegaard, correspondencia: "amar sin la recompensa del amor correspondido es la mayor bienaventuranza"[69], tesis contraria, por ejemplo, a la de pensadores clásicos como Tomás de Aquino[70], o recientes como Leonardo Polo[71].

Kierkegaard pensaba que el amor no requiere aceptación seguramente por el prejuicio kantiano de que el amor debe ser desinteresado[72], entendiéndolo como carente de correspondencia, pues para Søren Kierkegaard "cuando un ser humano busca el amor de otro ser humano, busca ser amado él mismo, luego no se entrega; ésta consiste justamente en ayudar al otro ser humano a buscar a Dios… Ningún ser humano *es amor*"[73]. Es verdad que "*el amor no busca lo suyo. Ya que el auténtico amoroso no ama su peculiaridad, sino que, por el contrario, ama a cada ser humano según la peculiaridad de éste; ahora bien, 'la peculiaridad de éste' constituye lo suyo para él, y por lo tanto, el amoroso no busca lo suyo; justo al revés, ama lo propio del otro*"[74].

No obstante, frente a esta tesis de Søren Kierkegaard hay que sostener que el amor no es contrario a la correspondencia amorosa, sino que la relama. Para entender este extremo, hay que tener en cuenta que el amor personal humano tiene varias dimensiones, y que la superior de ellas no es 'dar', sino 'aceptar'[75]. En el amor personal lo primero es aceptar; si no aceptamos, no nos damos. Lo segundo, el dar, se ofrece cuando se nos acepta y en la medida en que se nos acepta, pues ante la falta de aceptación sobra el dar. En definitiva, para él pensador danés, el amor radica más en dar que en aceptar[76], pero la realidad es justo la inversa. En efec-

68. El saber no es confianza y amor porque es equitativo. Cfr. *Ibíd.*, p. 280.

69. *Ibíd.*, p. 291.

70. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra los Gentiles*, l. III, cap. 100.

71. Cfr. POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, p. 177.

72. Esta tesis deriva de la concepción kantiana de que la *voluntad* humana es *santa*, la cual se supone buena naturalmente, no en virtud del bien al que se adapta, lo cual recuerda al *amor puro* de Fenelon.

73. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 320.

74. *Ibíd.*, p. 325. Cursivas en el original.

75. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, ed, cit., pp. 217-228.

76. "¿Qué es aquello que nunca se altera aunque todo se altere? Es el amor. Y sólo este amor, el que nunca se transforma en otra cosa; aquel que lo da todo y que por esta razón no tiene nada que

to, el amor personal humano está conformado por esas dos dimensiones jerárquicamente distintas, aceptar y dar, donde la aceptación es siempre primera y superior. Esto es así puesto que la persona humana es criatura, y en consecuencia, lo primero en ella –tanto respecto de Dios como de las demás personas– no es dar, sino aceptar.

Es cierto que "el verdadero amoroso no busca lo suyo, puesto que justamente da de tal modo que parece que el don es propiedad del que lo recibe. En todo lo que alcanza su capacidad, el amoroso busca ayudar a un ser humano a que sea él mismo, a que esté por cuenta propia"[77]. Si se tiene en cuenta en este tema la aludida exclamación de Pieper con la que este autor describe al amor humano: "¡es bueno, en suma, que tú estés aquí! ¡Es fantástico que tú existas"[78], Kierkegaard añade a ella la vinculación divina, que vendría a decir, 'es bueno que seas el que Dios te ha creado'. Ahora bien, lo que cabe agregar a esa añadidura kierkegaardiana es la expectativa de futuro, a saber: 'es bueno que llegues a ser el que Dios quiere se seas', porque la persona es activamente creciente, a menos que no acepte dicho crecimiento de cara al ser divino.

Como se ha visto, el amor –según Søren Kierkegaard– está vinculado a la fe, a la confianza; también lo está a la esperanza, pues "amorosamente el esperarlo todo es algo que caracteriza la relación del amoroso con los demás seres humanos, de suerte que en relación con ellos, esperando para ellos, mantiene constantemente abierta la posibilidad, con una infinita predilección por la posibilidad del bien… Por eso, la desesperación no espera absolutamente nada… y el amor lo espera todo"[79]. En el vínculo que mantiene el amor con la esperanza, al igual que en la fe, es el amor el que favorece a la esperanza, no a la inversa, porque el amor es superior: "nadie puede esperar sin ser también amoroso; no puede esperar para sí mismo sin ser amoroso también"[80]. Como se puede apreciar,

exigir; aquel que nada exige, y por eso no tiene nada que perder". KIERKEGAARD, S., 'El amor ha de cubrir multitud de pecados', en *Tres discursos edificantes* (1843), incluido en *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 79.

77. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 335.

78. PIEPER, J., El amor', en *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 8ª ed., 1997, p. 3.

79. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., pp. 306-307.

80. *Ibíd.*, p. 307. "Sin amor no hay esperanza para uno mismo, con amor, hay esperanza para todos los demás; en la misma medida en que uno espera para sí, en la misma medida espera para

Kierkegaard nota, por una parte, que el amor es la superior dimensión de la persona humana, asunto que es verdad, y, por otra que, por ser lo superior, activa e impulsa las demás dimensiones, cuestión que también es correcta.

Otra tesis certera que defiende Søren Kierkegaard referida a este tema es que el amor está al margen del mal: "el niño carece de conocimiento del mal; el niño ni siquiera tiene ganas de entender del mal. En este aspecto, el amoroso se asemeja al niño"[81]. Además, el amor tiene la peculiaridad de poder darle la vuelta a los males cometidos, es decir, de purificar las realidades humanas manchadas, por ejemplo, la del saber[82]. Con frase evangélica Kierkegaard escribe que "*el amor cubre la muchedumbre de los pecados, ya que cuando no puede evitar ver u oír, lo cubre silenciando, con una explicación atenuante, con el perdón. Silenciando* cubre la muchedumbre"[83]. Ahora bien, si los males los ha cometido uno, no los demás, ¿cómo estar seguro de haber sido perdonado por Dios a menos que se cuente con el sacramento de la confesión, con ese signo sensible que Kierkegaard no aceptó, pese a estar tan patentemente establecido por Cristo y recogido en la Escritura?[84]

De alguna manera Kierkegaard advierte que, a distinción del conocimiento, el amor tiene una relación triádica: "podría creerse, y ciertamente se piensa con harta frecuencia, que el amor entre ser humano y ser humano es una relación entre dos. Lo cual también es verdad; pero es

otros, pues en la misma medida uno es amoroso… *El amor lo espera todo y, sin embargo, jamás resulta avergonzado*". *Ibíd.*, p. 313.

81. *Ibíd.*, pp. 343-4.

82. "El saber no mancilla a un ser humano; es la desconfianza la que mancilla el saber de un ser humano, así como el amor lo purifica". *Ibíd.*, p. 282.

83. *Ibíd.*, p. 347. Cursivas en el original. "El amor lucha de varias maneras para cubrir la muchedumbre de los pecados; pero el perdón es la más notable de estas maneras". *Ibíd.*, p. 353. "*El amor cubre la muchedumbre de los pecados; porque el amor impide que el pecado exista, lo sofoca en el nacimiento*". *Ibíd.*, p. 356. "Hay un ambiente en el que incondicionalmente no se da en absoluto ninguna ocasión de pecado: se trata del amor". *Ibíd.*, p. 358.

84. En efecto, en este caso, al precedente planteamiento kierkegaardiano le cabe la siguiente objeción: sin admitir el 'sacramento de la penitencia' (que Søren Kierkeggard no aceptaba), en el que el penitente oye de modo sensible las palabras a él referidas de "Yo te absuelvo de todos tus pecados", siendo ese 'Yo' el ser divino, ¿quién puede tener en esta vida la seguridad del perdón divino? Cfr. sobre este tema : DE KENS, O., "Initiation à la vie malhereuxe. De l'impossibilité du pardon chez Kant et Kierkegaard", *Revue de Philosophie de Louvain*, 96/4 (1998), pp. 581-596.

falso en cuanto esta relación es además una relación entre tres. En primer lugar tenemos al amoroso; en segundo lugar, el o los que constituyen el objeto; pero en cuanto a lo tercero, es el amor mismo que está presente"[85]. Esta tríada está conformada, según Søren Kierkegaard, por el amante, el amado y el amor. Ahora bien, el amor no es Dios mismo, pues no es una realidad distinta del amante y del amado, porque ambos *son* amor; no es que *tengan* amor. Lo que sí es verdad –y Søren Kierkegaard lo advierte– es que en el amor humano, siempre es Dios quien toma la iniciativa y está presente; se trata del enamoramiento. Por eso, si tal enamoramiento da lugar a la vincuilación amorosa personal, no es pertinente romper la relación amorosa por decisión humana: "si uno es amoroso de verdad, entonces permanece siéndolo; si uno cesa de serlo, entonces es que tampoco lo era"[86].

2. EL AMOR A DIOS

Para Kierkegaard lo más relevante en la vida del hombre es el amor a Dios: "solamente el amar a Dios, que indudablemente es el objeto único y verdadero del amor, es siempre dichoso y bienaventurado; no tienes que velar con preocupación, sino sólo velar con adoración"[87]. Todas las demás cosas valen, según Søren Kierkegaard, en la medida en que se refieren a dicho amor: "amarse a uno mismo es amar a Dios, y amar de verdad a otro ser humano es ayudarle para que ame a Dios o en el amor de Dios. Por tanto, aquí la interioridad no está meramente definida por la relación amorosa, sino por la relación con Dios"[88]. Esto reafirma lo que el pensador danés formula en muchos pasajes, a saber, que el hombre se describe por su 'relación a Dios', concretando aquí esa relación en el amor.

Si el amor es superior al conocimiento, sólo sabrá de él, y en cierto modo, el que lo vive: "Dios es amor. ¿Quién, pues, podría hacer mejor el elogio del amor que aquel que ama a Dios de verdad? Puesto que se rela-

85. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 363.

86. *Ibíd*., p. 364.

87. *Ibíd*., p. 163.

88. *Ibíd*., p. 163.

ciona con su objeto de la única manera correcta: se relaciona con Dios amando de verdad"[89]. Kierkegaard no busca una relación noética del hombre con el ser divino, sino una relación amorosa, incluso a pesar de que no se encuentre suficiente sentido en tal amor, e incluso –debido a su mente luterana– a pesar que no se vea nada claro en la relación amorosa, o aunque se vea algo como contradictorio y absurdo. Sin embargo, a este parecer kierkegaardiano hay que objetar que el amor personal humano no puede darse al margen del conocer personal humano, es decir, sin sentido personal, pues no sería amor personal. Por tanto, si el amor es personal, estará transido de sentido, de luz, de conocer personal.

Si Søren Kierkegaard describe el amor humano fundamentalmente como dar, cuando expone a Dios como amor, lo entiende también así, como donación: "Dios no sólo da los dones sino que se da él mismo con ellos, y esto no lo consigue ningún hombre"[90]. Si a esta tesis natural se le añade la Revelación, hay que decir que si Dios se da paternalmente, engendra en nosotros la filiación. En *Migajas filosóficas* ejemplifica cómo se ha dado Dios al hombre en la historia: "así es como Dios está sobre la tierra, hecho semejante al más humilde por su omnipotente amor"[91]. Para Kierkegaard la distinción entre el cristianismo y las demás religiones estriba en que en las otras rige la *ley*, mientras que el cristianismo se rige por el *amor*. La distinción entre la ley y el amor radica, para él, en que "*el amor da y la ley toma… la ley exige, el amor da*"[92]. También se podría decir que dicha distinción radica en que las demás religiones manifiestan que el hombre ama a Dios, mientras que la cristiana manifiesta que Dios ama al hombre, y no en general, sino uno a uno.

89. *Ibíd*., p. 436. En su diario añadió: "Dios no tiene más que una pasión: la de amar y querer ser amado". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 179. Y más adelante agrega: "Dios es amor. Esta es la tesis del cristianismo. Contiene dos cosas: Dios ama y Dios quiere ser amado. El equilibrio de estas dos cosas constituye el verdadero cristianismo". *Ibíd*., p. 180.

90. KIERKEGAARD, S., 'La confirmación en el hombre interior', en *Tres discursos edificantes*, Madrid, Trotta, 2010, p. 114.

91. KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, Madrid, Trotta, 1997, p. 46.

92. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 136. Cursivas en el original. "En esto de la relación del amor con la ley acontece lo que en la relación del entendimiento con la fe. El entendimiento cuenta y vuelve a contar, calcula y vuelve a calcular, pero jamás alcanza la certeza que posee la fe. Así, la ley determina y vuelve a determinar, pero jamás alcanza la suma, que es el amor". *Ibíd*., pp. 134-5.

Kierkegaard también advirtió otro carácter distintivo del amor: que éste, en el cristianismo, es radicalmente espiritual: "el cristianismo no conoce más que una especie de amor: el amor según el espíritu; pero éste puede servir de fundamento y estar presente en cualquier otra manifestación del amor"[93]. Otra nota del amor cristiano, según Søren Kierkegaard, es la abnegación[94]. Estas tesis kierkegaardianas son correctas: la primera, porque, en rigor, el amor no es de la voluntad, sino del *espíritu* o *persona* humana. La segunda, por doble motivo: uno, porque el amor, por radicar en lo superior de lo humano, subordina a sí (atrae, imanta) todo lo inferior, y como lo inferior no está suficientemente unido por naturaleza a lo superior (escisión que es fruto del pecado de origen), subordinar lo inferior a lo superior requiere esfuerzo, abnegación; otra, porque el referente del amor personal humano no es lo inferior a él, sino lo superior, Dios y, por tanto, no debe inclinarse a lo inferior, que es lo fácil, sino a lo que le desborda, tarea que es ardua.

Dentro de los grados del amor personal humano referido a Dios, el más intenso, según Kierkegaard, es el que se da en el arrepentimiento (*er at angre*): "pues, en el arrepentimiento, es Dios quien te ama"[95]. Si, según se ha indicado, el amor es don divino, en el arrepentimiento la iniciativa que permite al hombre ver en qué ha sido infiel a Dios también es divina. Si, como se ha visto, el amor se puede expresar en cierto modo en el lenguaje, para Søren Kierkegaard el arrepentimiento es la única expresión lingüística del amor a Dios: "el amor con el que amo a Dios se expresa en el lenguaje de una sola manera, a saber, el arrepentimiento. Si no lo amo de ese modo, no lo amo de manera absoluta, no desde lo íntimo de mi ser, y cualquier otro amor por lo absoluto es un malentendido"[96]. Además, al arrepentirse no sólo se ama a Dios, sino que uno responde

93. *Ibíd.*, p. 181.

94. "En todas partes donde se encuentre lo cristiano, se encuentra también la abnegación, que es la forma esencial del cristianismo". *Ibíd.*, 80. "El mundo no llega más allá en la determinación de lo que es el amor, ya que no tiene ni a Dios ni al prójimo como determinación intermedia. Lo que el mundo honra y ama bajo el nombre de amor es la unión en el amor de sí… Por el contrario, Dios entiende por amor el amor abnegado, el amor abnegado en sentido divino, el amor que todo lo sacrifica para darle terreno a Dios". *Ibíd.*, p. 151.

95. KIERKEGAARD, S., 'Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba', *Dos discursos edificantes,* Madrid, Trotta, 2010, p. 67. En otra obra añade: "En las lágrimas del arrepentimiento hay una bendición eterna". *O lo uno o lo otro*. *Un fragmento de vida,* vol. II, ed. cit., p. 215.

96. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro*. *Un fragmento de vida,* vol. II, ed. cit., p. 197.

más al ser que es, pues antes del arrepentimiento, "su sí mismo está como fuera de él y debe ser conquistado, y el arrepentimiento es el amor hacia él, porque lo elige de manera absoluta, de la mano del Dios eterno"[97].

3. ¿ES EL AMOR, SEGÚN SØREN KIERKEGAARD, UN 'TRASCENDENTAL PERSONAL'?

Si se tiene en cuenta la distinción real tomista entre *actus essendi–essentia*, y ésta se advierte en antropología, se notará que la *persona* equivale al 'acto de ser', irreductible por tanto a las potencias de su 'esencia', y superior asimismo a la 'naturaleza' corpórea humana. De acuerdo con esta distinción real, la expresión 'trascendental personal' denota –como ya se ha dicho– una perfección pura del *acto de ser* humano o intimidad, no del 'disponer' o esencia humana. Tampoco será, por tanto, una dimensión sensible de la corporeidad humana. Se pregunta, por tanto, si Kierkegaard considera al amor como rasgo nuclear, íntimo, de la persona humana, una dimensión que describa su índole. Pasemos a indagar este punto.

En la Primera Parte de *O lo uno o lo otro* Kierkegaard vincula el amor a la *ética*, y opone este amor al estético, y también enfrenta el amor caballeresco o anímico al sensual. Dentro de esa parte, en el escrito *Diario de un seductor*, vincula el amor a la libertad, pues afirma que sólo en ella cabe amor[98], lo cual nos lleva a sospechar que el amor será un trascendental personal si la libertad también lo es. En esa misma obra declara que el amor ama lo infinito, que carece de límites[99], asunto que también se puede predicar de la libertad trascendental. Pero ya hemos tenido ocasión de comprobar que Kierkegaard no concibe la libertad humana como

97. *Ibíd.*, 197. En su diario escribió: "La expresión más alta de la concepción de la vida es el arrepentimiento". *Diario* (1842-44), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 85. Por lo demás, Kierkegaard piensa que el arrepentimiento se da sobre todo en el cristianismo: "El arrepentimiento alcanza su verdadera expresión sólo en el cristianismo. El judío devoto sentía el peso de la falta de los padres, pero estaba lejos de sentirlo de modo tan profundo como el cristiano". *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida,* vol. II, ed. cit., p. 198.

98. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario de un seductor*, en *O lo uno o lo otro*, vol. I, ed. cit., p. 62.

99. Cfr. *Ibíd.*, p. 141.

trascendental. Opone asimismo el 'amor romántico' al 'amor reflexivo', que caracteriza al matrimonio. Pero, para Søren Kierkegaard, el matrimonio es un tema centralmente ético, manifestativo, no de antropología trascendental. Añade que por encima de este amor está el religioso, del que dice que carece de límites. ¿Entiende acaso este amor como un trascendental personal? Como se puede apreciar, el pensador danés distingue diversos tipos de amor. La cuestión estriba, por tanto, en saber si entiende el superior de ellos como trascendental personal.

En la Segunda Parte de *O lo uno o lo otro* Søren Kierkegaard vincula el amor a Dios a la 'elección de sí mismo', de la cual indica que se trata de una elección *ética*. De modo que, al menos en esta obra no se distingue entre ética y antropología de la intimidad y, por ende, tampoco entre el amor manifestativo y el radical o trascendental. Por tanto, no se puede afirmar que, para el escritor de Copenhague, el amor sea un trascendental personal. Ahora bien, es claro que *Aut-Aut* es una obra seudónima y ese tipo de obras kierkegaardianas no manifiestan necesariamente la mente del autor. De modo que debemos revisar otras de sus publicaciones para responder cabalmente a la pregunta inicial.

En *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, en concreto en el escrito 'En ocasión de una confesión', Kierkegaard indica que el amor 'despierta'[100]. ¿Denota esto que previamente ya existe, pero que se encuentra dormido, y que se activa en un determinado momento, o señala más bien que ese 'despertar' hay que entenderlo en el sentido de que el amor aparece en un momento determinado cuando antes en modo alguno existía? Como se ve, no es claro que Søren Kierkegaard entienda el amor como una perfección nativa ínsita en corazón del ser humano.

A la precedente dificultad habría que sumar otra que Kierkegaard añade en *Etapas en el camino de la vida*, otra obra seudónima, a saber, que "el amor no se deja explicar en absoluto"[101]. En esta misma obra, en concreto en el escrito 'Palabras sobre el matrimonio', declara que el amor es una 'inclinación espontánea', mientras que el matrimonio supone una 'decisión ética'[102]. Con todo, en este escrito Søren Kierkegaard duda de si

100. KIERKEGAARD, S., 'En ocasión de una confesión', en *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, ed. cit., pp. 422-3.

101. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 41.

102. *Ibíd.*, p. 107.

esa inclinación amorosa viene de Dios[103]. No obstante, aún suponiendo que provenga del ser divino, no se explicita si la inclinación amorosa es constitutiva o adventicia en el ser humano.

Por su parte, en *Las obras del amor* Kierkegaard señala que el amor existe antes que todo, y que permanecerá cuando todo haya pasado[104]. Pero ¿se refiere ese 'amor primero' al divino o también al humano? Él mismo Søren Kierkegaard se pregunta este extremo y lo responde a pesar de lo oscuro del tema: "¿de dónde procede el amor?, ¿dónde tiene su origen y su manantial?, ¿dónde se encuentra ese lugar, su paradero, de donde brota? Sí, este lugar está celado o se encuentra en lo celado. En lo más íntimo de un ser humano existe un lugar; de ese lugar brota la vida del amor, porque del corazón brota la vida. Mas este lugar no lo puedes ver; por mucho que te adentres, el origen se sustrae en la lejanía y la ocultación; y aunque te hubieses adentrado lo más posible, el origen estaría todavía como un poco más dentro"[105]. A pesar de que el amor se retrotraiga a ser conocido, si mantiene que 'el amor nace de lo más íntimo del ser humano' ¿se puede entender que es constitutivo de esa intimidad, o sólo que nace de ella?

En esta misma obra Søren Kierkegaard manifiesta que el amor humano es origen de todas sus manifestaciones amorosas a la par que es irreductible a ellas. También añade que el amor humano es una 'pasión del sentimiento' (no sensible)[106]. Pero ¿son acaso trascendentales personales tal 'pasión' y tal 'sentimiento'? En este escrito Kierkegaard indica asimismo que en el amor humano, entre amante y amado media el amor, y que éste es Dios[107], de modo que tal amor no parece ser una perfección pura 'humana', sino el mismo ser divino. Vincula también el amor al 'espíritu'[108], fundamento de todas las manifestaciones amorosas. Escribe que "profundamente está arraigado el amor en la esencia del ser humano"[109]; que es lo supremo del ser humano[110], y que es el fundamento de

103. Cfr. *Ibíd.*, p. 186.

104. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 22.

105. *Ibíd.*, p. 25.

106. Cfr. *Ibíd.*, p. 143.

107. Cfr. *Ibíd.*, p. 153.

108. Cfr. *Ibíd.*, 181.

109. *Ibíd.*, p. 194.

110. *Ibíd.*, p. 217.

todo lo demás[111]. Las precedentes descripciones del amor parecen denotar que Kierkegaard entiende el amor como un trascendental personal, pero –como se ha visto– en esa misma obra escribe con rotundidad: “ningún ser humano *es* amor”[112], afirmación que niega la tesis precedente y barre cualquier duda al respecto.

En rigor, en esta obra, para Søren Kierkegaard, sólo “Dios es amor”[113], tesis esta última que repetirá en *El instante*[114], uno de sus últimos escritos. Por lo demás, el amor, tal como el pensador danés lo entiende no está exento de infelicidad. Más aún, piensa que “el amor infeliz es la más alta forma del amor”[115], por la ‘heterogeneidad’ real que mantiene entre el hombre y Dios. También porque entiende el amor tal cual comprende el cristianismo, a saber, en sentido luterano, y es claro que vivir de acuerdo con este modelo de cristianismo es, para él, ser infeliz[116]. Pero la verdad sobre la vida cristiana es, más bien, la inversa, como, por lo demás, han manifestado los santos[117]. En definitiva, cabe concluir que, para Søren Kierkegaard, el amor forma parte del *tener* humano, no del *ser*. Esto equivale a decir que “el hombre naturalmente no ama a Dios”[118], y no se puede describir por relación amorosa constitutiva a él, sino que el amor, como la fe, es don de Dios, una añadidura divina a la dañada naturaleza humana. En suma, Kierkegaard no considera al amor como una realidad antropológica nativa, sino más bien como una realidad

111. *Ibíd.*, p. 271.

112. *Ibíd.*, p. 320. Cursivas en el original. Más adelante se reafirma en lo mismo: “Naturalmente que ningún ser humano es amor”. *Ibíd.*, p. 362.

113. *Ibíd.*, p. 436.

114. Cfr. KIERKEGAARD, S., *El instante*, Madrid, Trotta, 2006, p. 76.

115. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 192.

116. “¡Qué divina autoridad no es necesaria para predicar el cristianismo! ¡Osar predicar una doctrina cuyo primer efecto es rendir a los hombres, humanamente hablando, infelices! Aquí está una dificultad de mi vida. Infeliz como he sido desde niño, sufriente de penas indecibles, y después penitente, encuentro que el cristianismo se me ajusta… Pero para predicarlo a los demás… me siento venir a menos”. *Diario* (1850), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 188. Cfr. también: VALVERDE, J. M., “Kierkegaard: la dificultad del cristianismo”, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Fraijó, M (ed.), Madrid, Trotta, 1994.

117. “Cuando te lances al apostolado, convéncete de que se trata siempre de hacer feliz, muy feliz, a la gente: la Verdad es inseparable de la auténtica alegría”. ESCRIVÁ, J., *Surco*, nº 185, Madrid, Rialp, 1986, p. 104.

118. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1852), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 153.

ética adquirida o como un don divino. Por tanto, cabe colegir que no entiende el amor como un trascendental personal.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Podemos resumir lo expuesto y argumentado en este capítulo sobre el amor humano en las tres siguientes afirmaciones:

1. El amor es, según Søren Kierkegaard, la dimensión humana superior. En esto el pensador danés acierta de lleno. Si el amor verdaderamente se da en un sujeto –añade– se manifiesta necesariamente en obras, lo cual constituye otro indudable acierto del pensador de Copenhague.

2. El amor humano admite, según el pensador danés, diversos niveles jerárquicamente distintos: el amor al prójimo, el matrimonial y el divino. El superior de ellos es al amor a Dios, que es origen de los demás amores. También esto es certero.

3. No admite Kierkegaard, en cambio, que el amor sea un trascendental personal, porque lo vincula a la voluntad, a la adquisición ética y al don divino, no al nativo meollo del corazón humano; lo vincula al tener, no al ser. Aunque esto implique dotar de relevancia a su ética, en el fondo supone un déficit para su antropología.

CAPÍTULO V
EL HOMBRE COMO *RELACIÓN* A DIOS

PLANTEAMIENTO

En el siglo XX contamos con una larga lista de eminentes pensadores que han descrito al hombre como 'relación' constitutiva al Dios personal: Scheler, Hildebrand, Stein, Marcel, Nédoncelle, Buber, Zubiri, Julián Marías, Mouroux, Gilson, Fabro, Pannenberg, Guardini, Wojtyla, Ratzinger, Polo, etc. Convendría precisar, evidentemente, cómo ha entendido cada uno de ellos tal 'relación', tarea impracticable en este marco. Pero no cabe duda de que tales autores –entre otros– afirman y fundamentan que el ser humano es, al fin y al cabo, incomprensible sin vínculo constitutivo con el ser divino.

Por lo demás, aunque hoy abunden tantas publicaciones en las que se plasman argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios que usan como base de sus argumentos la realidad externa, valdría más disponer de buenas publicaciones que se hiciesen cargo de la concepción del hombre como vínculo libre a Dios, al menos según el modo de concebirlo dichos pensadores, pues la ventaja que éstos tienen respecto de los autores actuales es que descubren a Dios en la intimidad humana, no mirando hacia fuera y, en consecuencia, el Dios descubierto es personal e implica entera y personalmente al descubridor.

La tesis de que el hombre es 'relación' a Dios tampoco fue un lugar común en el escenario filosófico europeo del siglo XIX. Más aún, se puede decir, que quienes la sostuvieron fueron una rara excepción en el panorama intelectual dominado por las filosofías del socialismo, materialismo, empirismo, positivismo, utilitarismo, voluntarismo, nihilismo, pragmatismo, evolucionismo, etc., movimientos que, o no consideraron

la apertura nativa del hombre a Dios, o la negaron por diversos motivos, entre ellos, por rechazar de plano –como no pocos postmodernos hoy– la existencia del ser divino. En efecto, en esa centuria, con la excepción del llamado espiritualismo y los posteriores neoaristotelismo y neoescolástica, los cuales adolecen de relevantes figuras, y que describen al ser humano en correlación con el divino, tal vez Kierkegaard sea una de las pocas y encumbradas salvedades que afirme rotundamente que "en rigor, es la relación con Dios lo que hace que un hombre sea un hombre"[1], relación que no puede ser sino personal, pues "una relación a Dios de segunda mano es un sin sentido otro tanto o totalmente igual como estar enamorado de segunda mano"[2].

Por eso afirma Søren Kierkegaard que "la desgracia de la humanidad, de la generación actual… es la de haber abolido la relación a Dios, que se ha rebelado a Dios"[3]. El pensador danés confiesa que la tesis precedente la aprendió filosóficamente de Sócrates: "desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento-de-Dios. Así es como se entendió Sócrates y, en su opinión, así debería comprenderse cada hombre a sí mismo"[4]. Pero, por encima de Sócrates, la tesis

1. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 244. Esta obra es seudónima, y como declaró el mismo Søren Kierkeggard en el Apéndice final del *Post-scriptum*, lo que comparece en las obras seudónimas no reflejan su propia mente. Ahora bien, la tesis de que 'el hombre es relación a Dios' la suscribe en su *Diario*. De modo que no se puede dudar acerca de que este tema refleje la mente del pensador danés. En efecto, en esos apuntes íntimos escribió: "la relación del singular a Dios… es todavía la pura verdad y salud". *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, Brescia, Morcelliana, vol. 5 (1981), p. 54. Como se sabe, 'singular' o 'individuo' es término preferido por Kierkegaard para designar a cada hombre.

2. *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 78.

3. *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 17. Más adelante añade: "como en todos los demás campos también en éste (de la vida) se ha abolido la relación a Dios". *Ibíd*., vol. 5, p. 34. En este sentido cabe decir que "el discurso antropológico de Kierkegaard tiene raíces teocéntricas… y por otro lado el discurso teológico tiene una base antropocéntrica… La relación Dios-hombre constituye el objeto primordial de la obra de Kierkegaard". TORRALBA ROSELLÓ, F., *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, Barcelona, PPU, 1993, p. 186. De la misma opinión son estos autores: "El individuo, Dios y la relación entre individuo y Dios, éstos son los temas de fondo de la filosofía de Kierkegaard", G. REALE - D. ANTISERI *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988, p. 222.

4. KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 29.

precedente la debe Kierkegaard al cristianismo: "la relación a Dios es la única cosa que da significado. Eso se ve de modo eminente en la vida de Cristo"[5]. Nótese al respecto que, si Sócrates, arquetipo de vinculación en primera persona del hombre al Dios real, fue en sentido fuerte el padre de la filosofía, Nietzsche, prototipo del rechazo a Dios, es el demoledor de ella y del cristianismo. Por eso no es de extrañar que la postmodernidad, que niega de plano a Dios y tiene como objeto demoler la filosofía, admita como padre intelectual al pensador de Röcken.

Como la apertura trascendental humana al ser divino es una neta ventaja para la antropología, pues el hombre no se puede explicar enteramente en solitario, sino que la completa comprensión humana se alcanza por manifestación divina, a continuación se intentará exponer ésta apertura humana al ser divino tal como la entiende Kierkegaard. Con todo, el vínculo entre hombre y Dios que admite Søren Kierkegaard es exclusivamente de orden sobrenatural. Por tanto, la relación humana con el Dios revelado de que habla este escritor es la que tiene a Jesucristo como modelo y mediador[6]. De otro modo: como en Kierkegaard no cabe teología natural alguna, sino sólo de índole sobrenatural, tampoco cabe –como veremos– antropología de la intimidad de orden natural o filosófica, sino sólo antropología teológica o revelada.

1. LA BÚSQUEDA DE DIOS EN LA INTIMIDAD

"El que no tiene a Dios no tiene yo"[7]. A Kierkegaard no le interesaron las clásicas pruebas racionales para demostrar la existencia de Dios ('pruebas metafísicas'), porque todas ellas alcanzan a saber que el ser divino existe a partir del mundo natural, pero a Søren Kierkegaard, más que la realidad física, le interesó la intimidad humana. Por un lado, marcó radicalmente la separación entre Revelación y saber filosófico acerca de

5. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 157.

6. Cfr. CODA, P., "Antropología della relazione e Trinità", en *L'essere umano come rapporto*, Roca, E., (ed.), Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 89-101.

7. SUANCES MARCOS, A. M., *Søren Kierkegaard*, vol. I, *Vida de un filósofo atormentado*, Madrid, UNED, 1997, p. 230.

Dios[8]. Por otro, puso en boca de Juan Clímaco que la actitud de demostrar al ser divino le parecía vejatoria, porque partía de poner en duda su existencia: "demostrar la existencia de alguien que existe (Dios) constituye el asalto más vergonzoso, puesto que es un intento de ridiculizarle… la existencia de Dios se demuestra por el culto[9], no por medio de demostraciones"[10].

Se podría pensar que la precedente tesis, por aparecer en una obra seudónima, no trasluce la mente del Kierkegaard. Pero afirmaciones similares a la anterior se encuentran en su *Diario*: "el único sentido en que se puede probar la existencia de Dios es porque él puede jurar; él no tiene nada por lo que jurar si no es por sí mismo"[11]; pero que Dios jure significa que habla de sí, es decir, que se manifiesta personalmente, y eso pertenece a la Revelación, no al conocimiento natural humano de Dios. Más explícitamente Søren Kierkegaard añadió en sus apuntes íntimos: "querer probar la existencia de Dios es el colmo del ridículo. O él existe, y por tanto no se le puede probar… o Dios no existe, y por tanto no es demostrable"[12]. Y más adelante agregó: "la mejor prueba de la inmortalidad del alma, de la existencia de Dios, etc., se reduce en el fondo a la impresión tenida en la infancia. Así la prueba, a diferencia de otras tantas doctas y solemnes pruebas, podría ser expresada en estos términos: 'Es certísimo, porque me lo ha dicho mi padre'"[13], que se reduce, obviamente, a un argumento de autoridad (tal como sostuvo el tradicionalismo), siendo la autoridad, para Kierkegaard, "la cosa más alta"[14].

Sin embargo, la verdadera autoridad sólo lo es cuando está transida de verdad, no a la inversa. De modo que separar la autoridad de la verdad

8. "Para los filósofos todo conocimiento, incluso el de la existencia de Dios, es un producto del hombre, y es sólo en un sentido impropio en el que se puede hablar de Revelación… Mienten, por encuadrar en la imagen, que Dios al inicio ha separado las aguas del cielo de las de la tierra y que existe una realidad sobre la atmósfera". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 180.

9. En otro pasaje escribe que "la adoración es la máxima relación de un ser humano con Dios, y por tanto de su semejanza con Dios". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 404.

10. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 528.

11. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 160.

12. *Diario* (1844), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 119.

13. *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 201.

14. *Diario* (1854), ed. de C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 67.

–ensayo abundantemente practicado desde la Baja Edad Media– es injustificable. Repárese que poner en primer plano la autoridad sobre la verdad es concederle la primacía a la voluntad sobre la inteligencia. El tema es importante, porque la filosofía misma comenzó cuando los que primero filosofaron se admiraron ante la verdad y centraron su atención en ella; en cambio, se debilitó y decayó cuando se respetó más a las autoridades que a la verdad. Dios es la suma autoridad; pero la existencia de Dios, y en buena medida su índole, se puede descubrir según verdad por múltiples pruebas. Sin embargo, tales pruebas son sustituidas por el pensador danés por la fe, y lo que distingue a la fe de la filosofía es, según él, la autoridad: "un filósofo con autoridad es un contrasentido, porque un filósofo no puede jamás trascender la propia doctrina; si yo puedo mostrar que su doctrina es contradictoria, insensata, etc., él no tiene nada más que decir. Lo paradójico es que la personalidad es superior a la doctrina, y por eso es un contrasentido, por parte de un filósofo, exigir la fe"[15].

Si Søren Kierkegaard hubiera desarrollado ese tipo de pruebas racionales, no las podríamos tener aquí en cuenta, porque nuestro trabajo es de 'antropología', no de 'metafísica'. Dentro de la metafísica, hay una parte de ella, la 'teología natural'[16], que estudia dichas pruebas. La antropología, en cambio, no accede a Dios mediante ese tipo de pruebas que miran hacia el exterior, sino a través de la intimidad personal humana. A la par, lo que descubre de Dios la antropología es distinto, por superior, de lo que descubre la metafísica, pues descubre que Dios es personal, puesto que el punto del que se parte –la intimidad humana– también lo es. Søren Kierkegaard, frente al tipo de argumentos metafísicos, prefirió la búsqueda de Dios a través de la propia intimidad, pero no por vía natural, sino por la fe. La razón por la cual Kierkegaard dudó acerca de la eficacia de las pruebas cosmológicas para relacionarse con Dios es que éstas parten de lo material, mientras que Dios es espíritu, y es manifiesto que lo inferior no puede dar cuenta cabal de lo superior: "llegar a conocer a Dios es más difícil todavía que conocer a un ser humano, y uno puede permane-

15. *Diario* (1949), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 36.

16. Con esto se quiere indicar que se considera a la *antropología* que mira hacia la intimidad, al acto de ser personal humano, como superior, y por ende irreductible a la *metafísica*, la cual estudia los actos de ser reales externos. Cfr. al respecto: "AA.VV., "La distinción entre la antropología y la metafísica", *Studia Poliana*, 13, (2011), pp. 105-117.

cer tan fácilmente en la ilusión de conocerlo según lo externo, puesto que Dios es sólo espíritu"[17].

Fabro ha defendido que el acceso kierkegaardiano a Dios es distinto del clásico y del moderno por el 'punto de partida', pues el primero parte de la realidad sensible y el segundo de la conciencia, mientras que Søren Kierkegaard parte de la intimidad humana. Según el filósofo italiano, es factible el acceso al Ser desde el ser; lo es asimismo el acceso al Ser personal desde ser personal; pero no lo es el acceso al Ser desde la conciencia (pensamiento), pues –según indica– por ese camino la modernidad se ha quedado en el 'principio de inmanencia', es decir, dentro de la conciencia, sin llegar a la trascendencia divina. Sin embargo, frente a esta tesis fabriana hay que sostener que el acceso a Dios es factible por todos los caminos: desde la realidad sensible, desde la razón (y asimismo desde la voluntad y otras instancias humanas, como por ejemplo los hábitos innatos), y lo es también –aunque mejor– desde la intimidad personal. Y a pesar de que por medio de todas estas vías se puede descubrir al Dios real, en cada una de ellas se descubre la realidad divina de modo distinto: en las superiores, más; en las inferiores, menos. En efecto, como los niveles cognoscitivos humanos son jerárquicos, en lo descubierto de Dios por ellos rige asimismo la jerarquía.

Como la filosofía clásica griega y medieval ha accedido a Dios desde la realidad externa (salvo honrosas excepciones como Agustín de Hipona que buscaba a Dios a través de su propia intimidad), ha descubierto que Dios existe, conociéndole ya como 'acto' respecto de las realidades acto-potenciales, ya como 'motor', 'causa', 'origen' de ellas. Pero al conocerlo así, no lo descubre según su índole interna, sino con referencia a las demás realidades (por eso habla de él como de 'acto puro', 'causa', 'motor', 'creador', 'ordenador', etc.). Por su parte, algunos pensadores de la

17. KIERKEGAARD, S., Discurso 'El que ruega rectamente, combate en la plegaria y vence al vencer Dios', en *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 368. Cfr. sobre este tema: WIDAKOWICH, M., "El concepto de Dios según Sören Kierkegaard", *Filosofar Cristiano*, 8-9 (1984-5), pp. 15-18 y 201-208. En otra obra se lee: "La naturaleza, la totalidad de la creación, son la obra de Dios, y sin embargo, Dios no está ahí, pero en el interior del hombre individual existe una posibilidad (pues él es de acuerdo con sus posibilidades espíritu) de despertar en la interioridad a la relación con Dios y es así como es posible ver a Dios en todas partes". KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 246. Esta afirmación tan radical no es correcta, porque Dios está en sus obras de muchos modos (recuérdese la tesis medieval: '*por esencia, presencia y potencia*'), a la que abría que añadir que cuando quiere se hace 'personalmente' presente).

filosofía moderna han negado el acceso racional al Dios real (Hume, Kant, etc.), mientras que otros han conformado argumentos racionales que no les han permitido llegar al Dios real (Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, etc.). El problema de unos y otros radica en un déficit de teoría del conocimiento al formular esas pruebas, no en que la razón humana no pueda acceder a Dios. Y lo mismo hay que indicar de muchos pensadores posteriores a los aludidos. Por otro lado, como algunos pensadores contemporáneos han buscado el acceso a Dios desde la intimidad personal humana (Stein, Hildebrand, Buber, Guardini, Polo, etc.), al Dios al que llegan es real y personal, lo cual supone descubrir más de él que mediante las vías empleadas por el pensar clásico. Sin embargo, en la vía interior de acceso a Dios que ofrece Kierkegaard encontramos un serio problema: que no la considera natural, sino exclusivamente de fe sobrenatural.

Hay también en la propuesta de Søren Kierkegaard otra dificultad añadida para entender al ser divino por parte del hombre, y es la absoluta distancia que admite entre el Creador y las criaturas humanas: "entre Dios y un ser humano… hay una diferencia absoluta; por tanto, la relación absoluta de una persona con Dios debe expresar específicamente la diferencia absoluta, y la semejanza directa se vuelve insolencia, vanidosa pretensión, presunción, y demás"[18]. Contra esta supuesta heterogeneidad un pensador clásico medieval defendería la 'analogía', pues suponía que no hay saltos abruptos entre las realidades existentes, sino cierta homogeneidad a pesar de la distancia en la graduación. Según ese método, buscaría la imagen divina en el hombre. En cambio, para Kierkegaard –como para muchos pensadores modernos y contemporáneos–, lo que media entre Dios y el hombre es una completa diversidad. En este sentido Søren Kierkegaard es un pensador moderno que ha influido en el modo de concebir a Dios que se ha reformulado en el siglo XX, por ejemplo, con la expresión de "el totalmente Otro" (Horkheimer, K. Barth[19], etc.).

En las descripciones kierkegaardianas precedentes sobre la heterogeneidad entre Dios y el hombre también se advierte que formula una neta oposición entre el conocimiento externo y el interno: "A menor exterioridad mayor interioridad… La verdadera interioridad no exige ninguna

18. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 403.

19. Cfr. AGUTI, A., "Teologia e dialettica. L'interpretazione bastiona di Kierkegaard", en *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 231-242.

señal externa”[20]. Pero –como ya se indicó– ningún nivel cognoscitivo es ‘opuesto’ o ‘contrario’ a otro. Pues bien, si los niveles noéticos humanos no son opuestos entre sí, tampoco lo son las realidades descubiertas por ellos. De modo que la misma denominación de ‘totalmente Otro’ aplicada a Dios no responde al ser real de Dios, sino a un error en teoría del conocimiento.

Para describir cómo entiende Søren Kierkegaard la búsqueda íntima de Dios, lo primero que conviene recordar es su decidida defensa de la persona humana en su momento histórico frente a las filosofías dominantes, en las cuales el ser humano no tenía protagonismo; más aún, era el blanco de las críticas filosóficas, como Kierkegaard advirtió: “en torno a nuestra época y el siglo XIX retumba un odio secreto hacia la persona”[21]. Lo segundo a recordar es que a Søren Kierkegaard no le interesaron por igual las diversas dimensiones del sujeto, sino que le importó, sobre todo, su intimidad, y es en ésta donde buscó la apertura personal humana al Dios personal. Por tanto, la clave para hallar a Dios es mirar, más que hacia el exterior de lo humano, hacia su interior[22]. Para el pensador danés, el hombre sin Dios es absurdo, y experimenta esa absurdidad como drama afectivo. Pero esta separación del ser divino es la que aceptarían algunos existencialistas posteriores –Heidegger, Sartre, etc.–, pues asumieron los textos Kierkegaard sólo parcialmente[23].

Al señalar Kierkegaard que hay que buscar a Dios en la intimidad no hace sino transmitir su propia experiencia: “mi idea era concebir mi vida

20. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 405.

21. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 350. Tesis similar a la sostenida en sus apuntes íntimos: “La corrupción fundamental de nuestro tiempo consiste en haber abolido la personalidad”. *Diario* (1853-55), ed. C. Fabro, vol. 12 (1982), p. 69.

22. Esto es así según Søren Kierkegaard porque “todo hombre que no se conozca como espíritu, o cuyo yo interno no ha adquirido conciencia de sí mismo en Dios, toda existencia humana que no se sumerja así límpidamente en Dios y que se base nebulosamente en cualquier abstracción universal (Estado, nación, etc.), o que ciega para sí misma, no vea en sus facultades más que energías de fuente mal explicable, y acepte su yo como un enigma rebelde a toda introspección, toda existencia de este género, por asombroso que sea lo que realice, lo que explique, incluso el universo, por intensamente que goce la vida en esteta, incluso semejante existencia es desesperación”. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, publicado bajo el título *Tratado de la desesperación*, ed. cit., p. 59.

23. Cfr. M. FAZIO – F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la filosofía*, IV. *Filosofía contemporánea*, Madrid, Palabra, 2ª ed., 2009, p. 135.

éticamente en lo más profundo de mi ser... Ahora… he concebido religiosamente mi vida, y tan lejos en la intimidad que me es difícil alcanzar la realidad… Pero mi situación es tal que uno creería que es Dios quien me ha elegido y no yo quien he elegido a Dios"[24]. Recuérdense que las tres etapas o estadios de la vida que describe Kierkegaard en toda biografía humana son la estética, la ética y la religiosa; y que el paso de una a otra se da mediante un 'salto'. Vale la pena notar que lo que el pensador de Copenhague expone en sus descripciones sobre la apertura íntima humana a Dios es fruto de su propia vivencia, que no fue mediocre sino exuberante, hasta el punto que le permite afirmar: "yo no puedo comprenderme más que en la religión, ante Dios"[25].

Por lo demás, el estadio religioso implica conservar el sentido positivo de los dos precedentes, pues lo positivo del estético es por él asumible, y también lo propio del ético: "si lo religioso es verdaderamente lo religioso, ha pasado por lo ético y lo contiene en sí"[26]. Con esto se echa de ver que lo que subyace bajo esta propuesta es la falsilla de la tríada hegeliana, pero reformulada en clave personal, pues "la verdadera religiosidad es oculta interioridad"[27]. Téngase en cuenta también que otros muchos pensadores en el siglo XIX formularon su oposición al frío y lógico sistema hegeliano en clave humana: Feuerbach, Nietzsche, Freud, Bergson…, y asimismo los posteriores pensadores de inicios del siglo XX: Reinach, Hildebrand, Stein, Scheler, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, Ebner, Buber, Levinas, Nédoncelle… Pero lo que distingue a Kierkegaard de las propuestas de estos pensadores no es una oposición 'filosófica' al sistema hegeliano, sino 'religiosa' (no exactamente 'teológica').

En la intimidad, más que conocer, se quiere al ser divino –nos dice Søren Kierkegaard–, y se le quiere de modo distinto respecto de las demás realidades: "querer de manera absoluta es querer lo infinito, y querer una salvación eterna es querer de manera absoluta, porque es susceptible de poder quererse en todo momento"[28]. Si la relación con Dios es 'absoluta', con el resto de la realidad es 'relativa': "la tarea es practicar la rela-

24. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 359.

25. *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 358.

26. *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 381.

27. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 495.

28. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 386.

ción absoluta con el *telos* absoluto de tal modo que el individuo se esfuerza para alcanzar este máximo: relacionarse simultáneamente con su *telos* absoluto y con el relativo… absolutamente con el absoluto y relativamente con el relativo. Esta última relación pertenece al mundo, la primera al individuo en sí"[29]. Esta doble relación es equivalente a la que el hombre guarda con el fin y con los medios, relación de cuño medieval atribuida asimismo a la voluntad.

El individuo, para Kierkegaard, no es sus manifestaciones y sus circunstancias externas, sino su intimidad. Por tanto, es en ella donde debe buscar a Dios. En consecuencia, abandonar la intimidad personal comporta la pérdida del Dios personal: "si cada individuo en su interioridad, ante Dios, se juzga a sí mismo como un tercero, es decir, sólo externamente, entonces ha echado a perder lo ético, la interioridad perece, la idea de Dios se ha vuelto sinsentido, y desaparece la idealidad, porque aquel cuya interioridad no refleje lo ideal carece de idealidad"[30].

La lucha por la búsqueda de Dios en la intimidad personal humana comporta, según la concepción religiosa kierkegaardiana, padecimiento: "la interioridad es la relación del individuo consigo mismo ante Dios, es reflexión dentro de uno mismo, y es precisamente de ella de donde surge el sufrimiento"[31], lo cual es coherente con su descripción de los mencionados 'estadios' de la vida humana desde el punto de vista afectivo, pues el estético está caracterizado por la frivolidad, el ético por la seriedad, y el religioso por el dolor[32]. Tal ideal, en consonancia con el aprecio de

29. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 399.

30. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 529.

31. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 426. "La fe de lo religioso está en esto, en que la vida consiste precisamente en sufrir". *Ibíd.*, pp. 425-6. "Es precisamente en el sufrimiento donde respira lo religioso". *Ibíd.,* 426. "Sufrir pertenece esencialmente a la vida religiosa". *Ibíd.*, p. 431. Esta doctrina la reafirma en su diario íntimo: "el sufrimiento depende del hecho de que Dios y el hombre son cualitativamente diversos y el encuentro de la finitud y de la eternidad en el tiempo debe causar sufrimiento… El sufrimiento depende del hecho de que el examinador es Dios". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 204.

32. "En lo más íntimo de su ser, el religioso es cualquier cosa menos un humorista; por el contrario, está absolutamente comprometido en su relación con Dios". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 494.

Søren Kierkegaard por las contraposiciones, supone la negación de lo humano[33]. Pero esto último no es, en rigor, correcto.

Tal acento en la propia interioridad comporta para Kierkegaard una oposición: la de poner en sordina a los demás: "el trato con Dios es absolutamente, y en el sentido más profundo de la palabra, asocial"[34]. Pero este extremo, como advirtió Buber[35], y también algún estudioso de su pensamiento[36], no es correcto, ni natural ni sobrenaturalmente entendido. De la primera forma, porque la intimidad humana es abierta naturalmente a la intimidad de las demás personas creadas, si bien como consecuencia de su apertura previa al ser divino. De la segunda, porque la verdadera fe no es ajena a la caridad, sino que la requiere, y es obvio que ésta se abre a los demás, también como consecuencia directa de su apertura a Dios. En este punto se advierte que la interpretación kierkegaardiana de la fe es aislante.

En suma, para Kierkegaard el acceso a Dios, más que teórico es práctico, vital, transido de fe cristiana (en rigor, de tipo luterano). Filosóficamente en esta concepción le influyó –como él sugiere– Kant: "confesemos francamente con el honesto Kant que la relación a Dios es una especie de desacierto, una imaginación"[37]. Pero la falta de relación natural humana con la divinidad la suple con la fe sobrenatural, cuya relación

33. "El ideal es odio a lo humano. Lo que el hombre ama por naturaleza es la finitud. Para él la pena más tremenda es encontrarse en frente del ideal… Cuando el ideal es presentado como la exigencia ético-religiosa, para el hombre eso es la pena más tremenda… He aquí por qué el cristianismo fue llamado y es 'enemistad a los hombres'". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 266-7.

34. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 176. "La totalidad de la conciencia de culpa en el individuo singular ante Dios, en relación con una salvación eterna, es lo religioso… Visto religiosamente, la especie es una categoría inferior al individuo". *Ibíd*., p. 536.

35. "El solitario de Kierkegaard es un sistema abierto, aunque sólo se abra a Dios". BUBER, M., *¿Qué es el hombre*?, ed. cit., p. 99. Esta soledad kierkegaardiana es criticada por el pensador judío seguidamente: "Pero un Dios al que se puede llegar únicamente mediante la renuncia a la relación con el ser entero, no puede ser el Dios del ser entero que Kierkegaard pretende, no puede ser el Dios que ha creado a todos los seres y los sustenta y conserva todos a una". *Ibid*., p. 109.

36. Es el caso por ejemplo de Sánchez Meca, "Buber reprocha a Kierkegaard haber olvidado que la relación con el Tú absoluto no puede ser exclusiva sino, por el contrario, inclusiva". SÁNCHEZ MECA, D., *El principio dialógico y la crítica al yo trascendental en el pensamiento de Martin Buber*, Tesis Doctoral, Madrid, Complutense, 1980, p. 166.

37. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 88.

con el ser divino otorga al hombre la unidad de vida[38], que Søren Kierkegaard describe como "despojarse de la multiplicidad para ponerse de acuerdo consigo mismo ante el Uno"[39]. Esta unidad se consigue –según él– con ayuda del silencio (*Tavshed*).

2. NECESIDAD DE DIOS Y ELECCIÓN DE SÍ

En el discurso 'Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre' Kierkegaard escribe: "en la relación del hombre con Dios, en cuanto aquél más requiere de Dios, tanto más profundamente comprende que necesita de Dios, y ahora, en su necesidad, se abre paso hacia Dios, y es tanto más perfecto… Lo más lamentable sería que un hombre pasara su vida sin darse cuenta de que necesitaba a Dios"[40]. En éste y en muchos otros pasajes Søren Kierkegaard indica que el hombre 'necesita' de Dios[41]. Con esta expresión quiere indicar que "lo más alto es que un

38. Reinhardt escribió al respecto que el "*Existential thinking* calls for the unity of thougth and life". REINHARDT, K. F., *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960, p. 57. Cfr. también: CONNELL, G., *To be one thing. Personal unity in Kierkegaard's thought*, Macom, Mercer University Press, 1985.

39. KIERKEGAARD, S., 'Un discours de circonstance', Discours Édifiants, *Œuvres Complètes*, Paris, L'Orante, 1948, vol. 13, p. 23.

40. KIERKEGAARD, S., *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 299.

41. "Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre… en virtud de esta consideración llega a conocerse le hombre a sí mismo. Y la vida de un hombre que no se conoce a sí mismo es, en sentido profundo, un engaño… Aquel que se conoce a sí mismo, ese sabe hasta en el menor detalle cuánto vale, y sabe imponerse con el fin de obtener el valor total. Si no lo hace, entonces no se conoce a sí mismo y se engaña". *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 306. Distingue entre yo profundo y yo superficial (cfr. p. 308). "La consideración según la cual la suma perfección del hombre es necesitar a Dios, es cierto, hace la vida más difícil, pero también la considera según la perfección, y en esa consideración, mediante la fragmentaria vivencia que es el buen entendimiento con Dios, el hombre llega a *conocer a Dios*. Si un hombre no se conoce a sí mismo en el sentido de saber que él mismo no es capaz de nada, entonces no advierte, en su significado profundo, que Dios existe". *Ibíd*., p. 314. "Aquel que sabe para sí mismo que no es capaz de nada, ése tiene cada día y a cada instante la deseada e incontestable oportunidad de experimentar que Dios vive. Si no lo experimenta con frecuencia suficiente, entonces sabe bien a qué se debe. Se debe a que incurre en un malentendido y cree que él mismo es capaz de algo". *Ibíd*., p. 315. "Co-

hombre se convenza plenamente de que él mismo no puede nada, absolutamente nada"[42]. También esta tesis es fruto de la propia experiencia del autor danés, el cual se sentía vinculado a Dios hasta el punto que no se podía concebir al margen de él.

No obstante, Kierkegaard sabía que él era libre de cortar o no el vínculo que le unía a Dios: "por descontado que no soy el dueño de mi vida, pues soy un hilo más que ha de entretejerse en el cotón de la vida. Ahora bien, aunque no puedo tejer, puedo, eso sí cortar el hilo"[43]. Un hombre no es un invento propio, ni de sus padres, la biología, la sociedad, la cultura, etc., y, además, como cada quién es distinto, carece de sentido preguntar a los demás por el sentido propio. En rigor, el sentido personal propio sólo se encuentra enteramente en Dios. Pero con la libertad personal el hombre sí puede aceptar o rechazar la vinculación personal con la divinidad. Uno podría sospechar que, según Kierkegaard, la categoría de 'necesidad' es opuesta a la de 'libertad' humana. Pero no es así, pues, según él, "la dependencia de Dios es la única independencia, ya que Dios no encierra ninguna pesantez, esa es propia de lo terreno y especialmente de los tesoros terrenos, por eso quien depende completamente de Dios, está ágil"[44]. Visto de otro modo: si Dios es personal, es libre; por tanto, depender de él no es depender de ninguna 'necesidad', sino de una 'libertad personal' que, por irrestricta, puede incrementar la del ser humano.

Para que uno mantenga la vinculación divina, Kierkegaard pone como requisito la 'elección de sí mismo': "si no se ha elegido a sí mismo de manera absoluta, entonces no tiene una relación libre con Dios, y en la libertad está precisamente lo propio de la devoción cristiana"[45]. Lo que precede indica que uno ha de elegirse como el ser personal distinto que es

nocer a Dios es lo decisivo, y sin ese conocimiento un hombre resultaría no ser nada en absoluto, tal vez ni siquiera estaría en condiciones de captar el primer secreto de la verdad, que él mismo no es nada en absoluto, tanto como que el hecho de necesitar a Dios es su suprema perfección". *Ibíd.*, p. 318.

42. *Ibíd.*, p. 303. "El hombre es una criatura indefensa, pues toda otra comprensión que consista en comprender que puede valerse por sí mismo es sólo un malentendido". *Ibíd.*, p. 304.

43. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo* otro. *Un fragmento de vida,* vol. I, ed. cit., p. 56.

44. KIERKEGAARD, S., 'Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo. Tres discursos', en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 50.

45. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro*. *Un fragmento de vida,* vol. II, ed. cit., p. 217.

y está llamado a ser, pues éste es una creación divina directa, lo cual supone, por tanto, aceptar a Dios. Con todo, elegirse a sí mismo se puede de muchos modos. Ahora bien, el modo que es compatible con mantener una fuerte vinculación con Dios es, según Søren Kierkegaard, una elección ética[46]. Si al hombre corresponde elegirse a sí mismo de un modo adecuado (éticamente en orden a Dios) y no cortar su vinculación divina, a Dios corresponde, respecto del hombre, el papel de maestro: "si el discípulo ha de recibir la verdad, será preciso que el maestro se la acerque. Más todavía, ha de darle también la condición para comprenderla, porque si el propio discípulo fuera por sí mismo la condición para entender la verdad, entonces le hubiera bastado con recordarla"[47]. Esta tesis la aprendió de Sócrates[48]. Al maestro que da la condición y la verdad Kierkegaard lo llama salvador, libertador.

En suma, para Søren Kierkegaard, lo que describe a cada hombre es su vinculación con Dios, y sin ella el hombre es ininteligible. Por eso, el reto acerca del propio conocimiento que el hombre tiene a lo largo de la existencia posee como garantía que Dios asista al hombre en tal conocimiento. Así se comprende que diga que "el verdadero autodidacta –cabalmente por serlo y en la misma medida en que lo sea– es teodidac-

46. "El error del místico no está en el hecho de que se elija a sí mismo, pues, en mi opinión, hace bien en hacerlo, sino en que no se elije de la manera correcta; se elige según su libertad, y sin embargo no se elige de manera ética; pero uno sólo puede elegirse a sí mismo según la libertad cuando se elige de manera ética, y uno se elige de manera ética al arrepentirse, y sólo al arrepentirse se vuelve uno concreto, y sólo como individuo concreto se es un individuo libre". *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 222.

47. KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 31. "Quien da al discípulo no meramente la verdad, sino incluso la condición, no es un maestro… Entre hombre y hombre la *maieueszai* es lo supremo, dar a luz le corresponde a Dios". *Ibid.*, p. 28. Cfr. al respecto: FABRO, C., *La comunicazione della verità nel pensiero di Kierkegaard*, Brescia, Studi Kierkegaardiani, 1957; FRUTOS CORTÉS, E., "La enseñanza de la verdad en Kierkegaard", *Revista de Filosofía*, 9 (1950), pp. 91-98.

48. "A este acto de conciencia se aplica el lema socrático: el maestro es sólo ocasión, sea cual sea ésta, incluso si fuera Dios… El maestro es Dios mismo quien, actuando como ocasión, consigue que el discípulo recuerde que es la no verdad y la causa de la propia culpa… El maestro es Dios, que da la condición y da la verdad… La libertad consiste en ser sí mismo. No obstante está cautivo, encadenado y encerrado, porque ser libre para la verdad es estar encerrado, y estar encerrado en sí mismo equivale a estar encadenado". KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, ed. cit., pp. 31-32.

ta"[49]. Por eso mismo Kierkegaard suele confesar en varias ocasiones que él escribe secundando el 'dictado divino'. Es cierto que, en rigor, sin Dios uno no sabe quien es, y no puede llegar a saberlo. Desde el punto de vista cristiano a este saber se le designa como vocación, siendo divina la iniciativa en tal llamada: "todo conocimiento profundo e íntimo de sí mismo está bajo la guía divina"[50].

Sólo Dios se sabe a sí y nos conoce enteramente: "exclusivamente hay uno solo que se conoce por completo, que en sí y por sí mismo sabe lo que es, y éste es Dios; y él también sabe lo que cada hombre es en sí mismo, ya que el hombre precisamente es sí y por sí mismo delante de Dios. El hombre que no lo sea delante de Dios, tampoco lo será en sí mismo, pues no se puede ser esto sino siéndolo en aquel que es en sí mismo y por sí mismo. Y siendo sí mismo en cuanto que se es en aquel que es en sí mismo y por sí mismo, se puede también ser en o para los demás; pero no se puede ser sí mismo si solamente se es para los otros"[51]. Con un término filosófico que ha acrisolado Leonardo Polo, Kierkegaard podría decir que el hombre es 'co-existente' con Dios; que cada hombre es una co-existencia distinta con el ser divino. Y como para Kierkegaard, también para este filósofo español, el sentido completo de la persona humana solo lo puede otorgar el ser divino.

Nótese que la llamada divina no se entiende sin Dios que llama y sin el hombre llamado, pues "Dios, al hablar, se sirve del mismo ser a quien habla. Le habla a ese ser por medio del mismo ser… Dios habla a cada individuo, y en el instante en el que le habla, se sirve el individuo mismo a fin de decirle, por medio de ese individuo mismo, lo que él quiere decirle"[52]. Esto indica que, para Søren Kierkegaard la relación entre el hombre y Dios no requiere mediación alguna. En cambio –según él– lo propio de la filosofía es la mediación[53] (el paso argumentativo de una

49. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 290.

50. KIERKEGAARD, S., 'Preciso es que él crezca y que yo mengüe', en *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 272.

51. KIERKEGAARD, S., 'La preocupación de la pequeñez', en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, ed, cit., p. 109. Cfr. STELLA, F., "Kierkegaard: un uomo in presenza di Dio", *Racolta di Studi et Ricerche*, 2 (1978), pp. 331-341.

52. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 322.

53. "La filosofía es mediación". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1842-43), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 114.

cosa a otra). Es correcto sostener que entre la persona humana y Dios no se requiere mediación alguna, sino que Dios habla directamente a cada uno y cada quién, si quiere, habla directamente con Dios. Más aún, es pertinente que el hombre no ponga entre él y Dios ninguna mediación, porque así se involucra de modo completo en el diálogo con Dios. Pero no es del todo correcto sostener que la filosofía sea siempre una mediación perniciosa entre el hombre y Dios, pues en la faceta superior de esta disciplina (no en las demás) es el mismo existente humano el que está enteramente comprometido, y su compromiso es ante el ser divino.

En ese decir divino al ser humano comparece el sentido del ser divino y el del ser humano, de modo que el hombre llamado se conoce en la medida en que conoce a Dios y conoce a Dios en la medida en que se conoce por medio de su llamada. Por eso el ateo, el agnóstico, el indiferente, tienen un doble problema: no sólo pierden a Dios, sino que pierden, desconocen su propio sentido personal. No se puede perder a Dios sin perderse. Esta tesis es netamente cristiana, pero también es humana, cognoscible de modo natural. Lo que Kierkegaard añade en sus obras seudónimas a la precedente tesis es su sesgo luterano, pues escribe que tal experiencia está transida de 'temor'[54]. Pero esta cadencia temerosa no puede ser correcta, porque si el hombre está hecho para Dios, y Dios es amor, ¿por qué se le va a temer? Más aún, el amor es lo que mayormente caracterizará al hombre, pues es lo superior en el ser humano y su primer referente es Dios. Además, éste comporta la confianza, es decir, la fe, el abandonarse confiadamente en las manos divinas, como, por otra parte, expuso Kierkegaard en su *Diario*[55].

Søren Kierkegaard concibió su propia existencia como una vocación a la que a veces llama 'idea'. No se trata de que uno vea la vocación personal sólo una vez a lo largo de su existencia, pues ésta se va perfilando cada vez más, progresivamente, en la medida en que aumenta el trato

54. "Cuando un individuo teme a Dios, teme a algo que es más que a sí mismo, y tras ese temor, viene el temor de sí mismo: y la angustia de ese temor, es la responsabilidad". KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., 322. Algo similar se encuentra en otras obras del pensador danés: "La angustia, con la ayuda de la fe, educa al individuo para que descanse en la Providencia". S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 289. Cfr. al respecto: DOOLEY, M., *The politics of exodus. Soren Kierkegaard's ethis of responsibility*, New York, Fordam University Press, 2001.

55. "Temor y temblor no son el 'primer motor' de la vida cristiana, porque no son el amor". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 156.

íntimo con Dios. Kierkegaard pone como requisito para tal diálogo interior el silencio: "hacerse callados es la primera condición para poder de verdad obedecer… Si nunca hubo tal silencio en torno y dentro de ti, tampoco aprendiste y nunca aprenderás la obediencia. Pero si has aprendido a callar, no habrá mayor dificultad en que aprendas a obedecer"[56]. Ambas tesis kierkegaardianas, la teórica sobre la vocación y la práctica sobre el silencio, son correctas. Por lo demás, aunque el hombre se olvide a veces de corresponderse con Dios, él nunca se olvida de nosotros a lo largo de nuestra vida: "Dios de los cielos es el único que no deja de escuchar a un hombre"[57], afirmación asimismo certera.

3. PASADO, PRESENTE Y FUTURO EN LA APERTURA A DIOS

En torno a la comprensión de la realidad de la historia, la clave kierkegaardiana pasa por su subjetivización, respecto de la cual –según Löwith– Heidegger derivaría el concepto de 'historicidad ontológico existencial' y Jaspers el de 'historicidad filosófico–existencial'[58].

En los escritos de Kierkegaard se aprecia cierta oscilación en la importancia con que dota a las diversas dimensiones del tiempo, pasado, presente y futuro, en tanto que en ellos el hombre se abre a Dios. Así, en unos pasajes de su obra se afirma la relevancia del pasado: "¿En qué consiste la interioridad? Es recuerdo"[59]. En otros, en cambio, se prestigia el presente: "en relación con el Absoluto solamente se da un tiempo: el presente. Quien no es contemporáneo del Absoluto, para él no existe absolu-

56. KIERKEGAARD, S., 'Nadie puede servir a dos señores', en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, ed, cit., p. 178.

57. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 355. Y en otra parte escribe: "El hombre debe saber que, aunque todos los hombres le abandonaran, incluso aunque él mismo estuviera a punto de abandonarse, debe saber con todo que Dios es Dios de la paciencia". 'Nadie puede servir a dos señores', en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, ed. cit., p. 184.

58. Cfr. LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, *La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, ed. de E. Estiu, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, p. 499.

59. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 532. Y en otro lugar se lee: "mientras todo el *pathos* griego se concentra en la reminiscencia, el *pathos* de nuestro proyecto se concentra en el instante". *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 36.

tamente"[60]. Mientras que en otros se afirma que la relación de intimidad humana con Dios mira al futuro*:* "el porvenir lo es todo, el presente es parte de él… El hecho de poder ocuparse del porvenir es signo de la nobleza del ser humano"[61]. Hay que atender más a esta tercera posición que a las precedentes, y no sólo porque aquellas las formuló en obras seudónimas.

En efecto, se puede afirmar que, para Søren Kierkegaard, el futuro destaca en importancia sobre el pasado y el presente. En virtud de la preeminencia del futuro se puede entender la vida humana como un encargo divino que hay que cumplir: "la más elevada misión en el mundo del espíritu no es más que un encargo, y el que está equipado para ella con todas las dotes del espíritu no es más que un encargado"[62]. Efectivamente, de entre pasado, presente y futuro, el futuro es lo más relevante en la concepción del tiempo humano en Kierkegaard (también, y en deuda con él, en Heidegger), porque si bien sabe que el hombre ya es, también es consciente de que todavía tiene que 'llegar a ser'[63]. Por eso a veces manifiesta que "en la existencia, la palabra es continuamente 'adelante'"[64]. Defiende también esta tesis por oposición a la preponderancia de la presencia en el sistema hegeliano. También en esta tesis acierta el pensador danés.

60. KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009, p. 85.

61. 'La expectativa de la fe. En el año nuevo', en *Dieciocho discursos edificantes,* ed. cit., p. 42. Así lo manifiesta en los escritos religiosos en los que habla de la *expectativa* humana. Por ejemplo, en 'Paciencia en la expectativa', escribe: "todo aquél que de verdad está expectante está en relación con Dios". *Ibíd*., p. 224. "La paciencia encomienda su expectativa a Dios". *Ibíd*., p. 225. En 'La expectativa de una beatitud eterna' añade: "La expectativa en la beatitud eterna consigue lo que, de otra manera, parece imposible: estar en dos lugares a la vez; trabaja en el cielo y trabaja en la tierra… La expectativa de una beatitud eterna debe ayudar al hombre a comprenderse a sí mismo en lo temporal". *Ibíd*., p. 259.

62. KIERKEGAARD, S., 'La expectativa de una beatitud eterna', en *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 277.

63. Cfr. sobre este punto: CARLILE, Cl., *Kierkegaard's philosophie of becoming*, Albany, State University Press, 2005; WESTPHAL, M., *Becoming a self. A reading of Kierkegaard's Concluding unscientific postscript*, West Lafayette, Purdue University Press, 1996.

64. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 403. Lo mismo enseña en su diario: "es verdad lo que dicen los filósofos: 'la vida se comprende mirando para atrás'. Pero no hay que olvidar el otro principio que dice: 'se vive hacia delante'". *Diario* (1843-44), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 95.

A Kierkegaard le parece que el idealismo hegeliano reduce la eternidad a tiempo[65]. En su crítica a tal sistema, considera que el presente es temporal. Sin embargo, el presente no es tiempo, sino la presencia mental. En la realidad física no hay presente o presencia, sino constante e ininterrumpido movimiento y, por tanto, tiempo. Por otra parte, Søren Kierkegaard tampoco distingue la eternidad de la presencia mental[66]. Ninguna de las dos, eternidad y presencia, es tiempo, pero la primera es real (equivale a Dios), mientras que la segunda es exclusivamente mental, propia de la mente humana. Lo que rige en el idealismo de Hegel es la sublimación de la 'presencia mental' humana, la cual pretende englobar el tiempo pasado histórico, pero, por supuesto, no engloba ni el futuro ni la 'eternidad'. Hegel no describe la eternidad real, es decir, el ser divino, sino que traza una peculiar filosofía de la historia. Por su parte, Agustín de Hipona no distinguía entre presente y eternidad. De ahí la rectificación tomista según la cual la verdad conocida por la mente humana no es ni temporal ni eterna, sino presente a dicha mente mientras se piensa. La verdad es lo presentado por nuestro acto de conocer, el cual ni es temporal ni eterno[67].

A pesar de la preeminencia concedida al futuro, Søren Kierkegaard no desprecia el valor del pasado ni del presente. En el trabajo *Las obras del amor* Kierkegaard trata de la esperanza, la cual, obviamente, no se entiende sin el futuro, y sostiene que el futuro es superior en importancia al presente: "esperar está compuesto en realidad de lo eterno y de lo temporal; de ahí que la expresión de la tarea de la esperanza bajo la figura de la eternidad sea esperarlo todo, y bajo la figura de la temporalidad sea esperar siempre… Esperar se relaciona con lo futuro, con la posibilidad,

65. "Si el hombre es una síntesis de lo temporal y lo eterno, la bienaventuranza de la especulación que pueda tener el que especula será una ilusión, pues éste sólo pretende ser eterno en el tiempo. Ahí reside la no verdad del que especula. De ahí que el interés apasionado e infinito por su salvación eterna sea algo más excelso que dicha salvación de carácter especulativo. Y es justamente más excelso porque es más verdadero, porque expresa la síntesis con más precisión". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 67.

66. "Quién es ese pensador sistemático? Pues es ese que, estando él mismo fuera de la existencia y, con todo, en la existencia, está en su eternidad eternamente acabado y, con todo, incluye la existencia en sí: es Dios". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 126.

67. "De donde, si ningún intelecto fuese eterno, ninguna verdad sería eterna. Pero como sólo el intelecto divino es eterno, en eso mismo la verdad tiene eternidad". TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 16, a. 7 co.

la cual, por su parte, es distinta de la realidad, y en cuanto tal es siempre doble: posibilidad de progreso o de retroceso, de elevación o de ruina, del bien o del mal"[68]. Para Kierkegaard, la esperaza –al menos en este pasaje– dice relación con la posibilidad, no con la realidad. Sin embargo, esa esperanza no es la personal, sino la expectativa de la razón práctica ante la pluralidad de proyectos o alternativas. La personal, en cambio, está abierta a la realidad, más aún, a la suma realidad: Dios.

En definitiva –y frente a lo que sostienen algunos intérpretes del pensador de Copenhague, que subrayan la relevancia en él del 'instante', y lo entienden como síntesis de tiempo y eternidad[69]–, hay que sostener que, para Søren Kierkegaard, el instante es el presente, y éste es inferior al futuro, el cual puede ser, o bien temporal o bien eterno. En el primer caso, el hombre resuelve la presente situación en vistas de tener un futuro mejor; en el segundo, "lo eterno 'es', pero cuando lo eterno toca lo temporal o está en lo temporal, no se encuentra en lo 'presente', pues en este caso lo presente mismo sería lo eterno. Lo presente, el instante, pasa rápidamente, tanto que propiamente no existe, es sólo el límite, y por tanto, ha pasado; mientras que lo pasado es lo que fue presente. Por tanto, cuando lo eterno está en lo temporal, lo está en el futuro (pues lo presente no puede captarlo, y lo pasado sin duda pasó) o bien en la posibilidad. Lo pasado es lo real, lo futuro es lo posible. Eternamente lo eterno es lo eterno; en el tiempo, lo eterno es lo posible, lo futuro… Estar a la expectativa en relación con la posibilidad del bien significa esperar, cosa que, precisamente por ello, no puede consistir en ninguna expectativa temporal, sino que es una esperanza eterna"[70].

68. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 300.

69. Cfr. por ejemplo: GUERRERO, L., *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, México, U. Panamericana, 1993, Cap. I, 4: 'La síntesis de la temporalidad y la eternidad'; GOÑI ZUBIETA, C., *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, Barcelona, PPU, 1996, Sección Segunda, Cap. III. Kierkegaad considera que el instante es 'un átomo de la eternidad', 'el primer reflejo de la eternidad en el tiempo', y lo ve así frente a Hegel, que lo describía como 'un átomo del tiempo'.

70. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., pp. 300-301. Por eso, "no hay ninguna edad que sea de la esperanza, sino que toda la vida de uno ha de ser tiempo de la esperanza… Todo el que no quiera comprender que su vida entera ha de ser el tiempo de la esperanza, está desesperado". *Ibíd.*, p. 303. "Todo el que vive sin posibilidad es un desesperado, rompe con lo eterno". *Ibíd.*, p. 304.

En suma, Kierkegaard concede la preeminencia al futuro. No podía ser de otro modo, pues si, para él, lo más importante en el ser humano son las virtudes teologales, la fe, la esperanza y el amor, que acertadamente describe unidas[71], y éstas miran al futuro, éste debe ser superior al pasado y al presente. En efecto, lo más relevante en la vida de Kierkegaard es, como se sabe, el cristianismo[72], pero "la esencia del cristianismo –escribe en su *Diario*– es el futuro y la esencia del paganismo es el presente"[73]. Sí; el cristianismo se basa en la gracia, y "la gracia mira al futuro, no puramente al pasado"[74]. Algún teólogo cristiano podría replicar que el pasado es superior, porque la plenitud de los tiempos se dio con la venida de Cristo. Sin embargo, cabe responder que esa venida fue la primera pero no la definitiva, asunto que también está revelado, y esa segunda es futura. Por lo demás, si algún pensador cristiano defiende la preeminencia del presente sobre el pasado y el futuro, porque estima que es en el presente (y no en el pasado o en el futuro) en el que cada hombre decide su eternidad, hay que responder que esa decisión presente, que puede depender más o menos de la vida pasada, no se entiende sin orden al futuro, es decir, que es una apertura al futuro –histórico y metahistórico–. De manera que también en este punto Søren Kierkegaard es certero.

En el aludido trabajo *Las obras del amor*, Kierkegaard vincula el amor sobre todo con el futuro, criticando el amor de aquellos que lo refieren al instante: "¡Ay, parece que el tiempo de los pensadores ha pasado! La tranquila paciencia, la lentitud humilde y obediente, la magnánima renuncia al efecto instantáneo, la distancia de la infinitud respecto del instante, y el amor devoto de su pensamiento y su Dios, necesario para pensar un solo pensamiento: eso parece desparecer, está prácticamente en

71. Cfr. FRENDT, G., *Works of Love?: Reflections on Works of Love*, Potomac, Maryland, Scripta Hummanistica, 1982, Chapter 2: The Unity of the Theological Virtues or, Dancing with the Three Graces. Los últimos pontífices de la Iglesia católica también han descrito tales virtudes aunadas. Cfr. por ejemplo, los documentos: *Spe salvi*, *Caritas in veritate* y *Lumen fidei*.

72. "Es del cristianismo de lo que me ocupo, y de la cristiandad que vivo". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 179.

73. *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 49. Mas adelante agrega: "el cristianismo es la religión del futuro. El paganismo era del presente o del pasado (preexistencia). Incluso el judaísmo era demasiado del presente a pesar de su carácter profético, era un *futurum in praesens*; el cristianismo es un *praesens in futuro*". *Ibíd*., vol. 4, p. 78.

74. *Diario* (1853), ed. C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 30.

camino de convertirse en una ridiculez para los seres humanos"[75]. Y es que, si el amor es la clave de la felicidad, de ésta, más que decir que la hemos alcanzado ya en algún momento determinado de la vida, hay que decir que la alcanzaremos, pues mientras vivimos no llegamos a ser enteramente felices, lo cual equivale a decir que el hombre no logra culminar felicitariamente en la historia, en el tiempo. Más aún, Søren Kierkegaard afirma que el amor referido al instante es egoísmo: "el amor en el sentido del instante o de lo instantáneo no es más ni menos que amor de sí"[76].

Como se verá, para Kierkegaard el hombre es una síntesis entre lo finito y lo infinito, entre lo temporal y lo eterno. "La síntesis de lo temporal y de lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella misma síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu"[77]. En esta síntesis, para Søren Kierkegaard. "el futuro significa en cierto modo mucho más que el presente y que el pasado, puesto que el futuro es en cierto modo la totalidad de la que el pasado no es más que una parte; y, además, el futuro puede significar, también en cierto sentido, la misma totalidad. Esto se debe a que lo eterno significa primariamente lo futuro"[78]. Otra clave de lo humano, según Søren Kierkegaard, es la libertad, y como es claro –y, además, se ha puesto de relieve al tratar de ella– ésta no se comprende sin el futuro.

A lo sentado, ahora hay que añadir, para cerrar este punto, que la preeminencia del futuro sobre el pasado y el presente la defiende Kierkegaard fundamentalmente por la fe sobrenatural: "en virtud de lo eterno puede uno triunfar sobre el porvenir, porque lo eterno es el fundamento del porvenir; de ahí que uno pueda profundizar en aquél en virtud de éste. ¿Y cuál es el poder eterno en el ser humano? Es la fe. ¿Cuál es la expectativa de la fe? Victoria"[79]. En definitiva, no es correcto sostener que para Søren Kierkegaard el instante o el presente sea lo decisivo, al menos porque, como pensador religioso cristiano, lo subordina a la eternidad: "*la sola vez del sufrimiento es el instante, y la sola vez del triunfo es la eter-*

75. KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 439.

76. *Ibíd.*, p. 441.

77. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 169.

78. *Ibíd.*

79. KIERKEGAARD, S., 'La expectativa de la fe. En el año nuevo', *Dos discursos edificantes,* ed. cit., p. 43. "Uno sólo acaba con el porvenir al vencerlo y esto lo hace precisamente la fe, pues la expectativa es victoria". *Ibíd.*, p. 50.

nidad; la sola vez del sufrimiento, una vez pasada, no es ninguna vez, y asimismo, en otro sentido, la sola vez del triunfo ya que ella no es jamás pasada; la sola vez del sufrimiento es un pasaje o transición; la sola vez del triunfo es un triunfo que dura eternamente"[80]. En este sentido, la temporalidad toda entera es, para Kierkegaard, el instante. Pero la eternidad no lo es, porque el instante pasa a pasado, mientras que la eternidad es sin tiempo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como resumen de lo indicado en este tema cabe decir que, para Kierkegaard, "Dios está solamente en el interior. Si alguien, por tanto, habla con él como aquel hombre lo hacía con el sabio, entonces no habla propiamente con él"[81]. La cadencia agustiniana de que Dios es más íntimo a uno que uno a sí mismo resuena en los escritos kierkegaardianos. Pero para terminar conviene preguntar si esa relación personal del hombre con Dios Søren Kierkegaard entiende que es natural en el ser humano, o más bien exclusivamente de índole sobrenatural, es decir, favorecida únicamente por el don divino de la fe. La respuesta a esta pregunta nos sirve para resumir en estas tres tesis lo estudiado:

1. Frente a las pruebas metafísicas que demuestran la existencia de Dios, Kierkegaard defiende que el hombre está abierto a Dios sólo por medio de la fe: "en vez de darte importancia demostrando la existencia de Dios, humildemente demuestras que *crees* que Dios existe"[82]. El problema de esta afirmación radica en sostener que el hombre se abra a Dios sólo por la fe sobrenatural, es decir, no naturalmente. Además, Søren

80. KIERKEGAARD, S., 'La joie de penser que l'on ne soufre qu'une fois, mais triomphe éternellement', *Sentiments dans la lutte des soufrances*, en *Discours chrétienes*, 2e partie, en *Oeuvres Complètes*, Paris, L'Orante, 1948, vol 15, p. 91. Cursivas en el original.

81. KIERKEGAARD, S., 'Tres discursos sobre circunstancias supuestas', en *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 437.

82. KIERKEGAARD, S., 'La preocupación de la indecisión', en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, ed. cit., p. 151. Torralba Roselló ha escrito que, en Kierkegaard, "la fe y no el conocimiento fundamenta la relación entre Dios y el hombre". *Amor y diferencia*, ed. cit., p. 229. Cfr. asimismo: KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 179.

Kierkegaard entiende la fe como certeza subjetiva más que como conocimiento de temas: "por fe entiendo… la certeza interior que anticipa la infinitud"[83]. Para él no se puede hablar, en sentido fuerte, de conocer verdadero al abrirse a la divinidad, porque afirma que "respecto de Dios siempre estamos en el error"[84]. Para él la fe no es luz, conocimiento. Se trata, pues, de la fe *fiducial* luterana, una concepción reductiva de la fe cristiana.

2. *El interpretar la fe como carencia noética se debe a que Kierkegaard admite que la fe está vinculada a la voluntad, no a la inteligencia*. Por eso la describe con el modo de ejercitarse propio de esta facultad, a saber, la *elección* o *decisión*[85]. Con ella el hombre se abre a una alternativa: "si no se elige a Dios, ha fallado su alternativa, se ha puesto en camino de la perdición con su alternativa"[86]. En rigor, se trata de la misma alternativa formulada en una de sus primeras obras: "o esto o lo otro. O Dios… o amar a Dios u odiarlo… O adherirse a Dios o menospreciarlo"[87]. Pero como la voluntad no conoce, la fe, de la que dice que inhiere en esta facultad[88], no es ser cognoscitiva. "Lo paradójico es esto, que una decisión eterna se decida en el tiempo. Yo digo: esto no se puede comprender, se debe creer, esto es paradójico"[89].

Sin embargo, frente a las precedentes formulaciones kierkegaardianas hay que sostener que la búsqueda noética de Dios es una dimensión radical de la intimidad humana, y que es natural porque el hombre es para Dios. No obstante, Søren Kierkegaard considera, por una parte, que ésta no es natural sino don divino de la fe; y, por otra, que no es una

83. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 282.

84. KIERKEGAARD, S., '*Ultimátum*. El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad', *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 315.

85. "La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión". KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 90.

86. KIERKEGAARD, S., 'Nadie puede servir a dos señores', en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, ed. cit., p. 175.

87. *Ibíd*., p. 176. "En el silencio junto al lirio y al pájaro hay una alternativa, o Dios… entendiéndolo así: o amar a Dios, u odiarlo, o adherirse a Él o menospreciarlo". *Los lirios del campo y las aves del cielo*, ed. cit., p. 177.

88. "La fe es un acto de voluntad". KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 73.

89. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 118.

búsqueda cognoscitiva. Estamos ante la tesis propia del *fideísmo*[90], de la que se tratará más adelante. De haber admitido que la apertura personal a Dios es natural y cognoscitiva, todavía cabría indagar si es nativa en el ser humano, o más bien adquirida. Los pensadores clásicos que ofrecen demostraciones de la existencia de Dios no reparan en que esa apertura sea nativa en la intimidad humana, por eso se esfuerzan en ofrecer argumentos racionales, pues todos esos argumentos son adquiridos, ya que la razón inicialmente es '*tabula rasa*'. Pero Kierkegaard está en las antípodas de esas posiciones, pues admite que tal apertura es exclusivamente por fe; y es claro que ésta no es nativa sino adquirida, aunque por donación divina, a lo largo de la vida, y –para Søren Kierkegaard– no precisamente en edad temprana, o sea, en la infancia o en la juventud, pues el estadio religioso, caracterizado por la fe, requiere –según él– madurez[91].

3. Para Kierkegaard quien busca mediante la fe siempre encuentra lo buscado: "quien busca a Dios, lo encuentra siempre, y quien compele a un hombre a buscar, lo ayuda a encontrar"[92]. Lo entiende así porque, si la búsqueda de Dios se debe sólo a la fe, y ésta la da Dios, con ella se encuentra a quien se busca, pues quien compele al hombre a buscar es Dios mismo. Si Dios se retrotrajese al encuentro, no partiría de él la iniciativa de impulsar al hombre a buscarle por el medio que él mismo le otorga: la fe.

90. Cfr. al respecto mi trabajo: "El fideísmo", en *Riesgos actuales en la universidad*, Madrid, Eiunsa, 2110, cap. 11.

91. "El cristianismo, en su forma decisiva, no es apto para cualquier edad de la vida, así como tampoco entró en el mundo en la infancia de la humanidad, sino en la plenitud de los tiempos… el cristianismo no puede ser derramado en un niño… *Nadie empieza siendo cristiano; cada uno llega a serlo en la plenitud del tiempo –si uno llega a serlo–*". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 572. El cristianismo de un niño no es cristianismo sino "mitología idílica". *Ibíd*., p. 573. "Con respecto a hacerse cristiano, entonces, la infancia (literalmente interpretada) no es la edad verdadera. Por el contrario, la mayoría de edad, la madurez, es el momento en que se decide si una persona será cristiana o no… Que el niño esté bautizado no puede hacer del niño más maduro en entendimiento y decisión". *Ibíd*., p. 582.

92. KIERKEGAARD, S., 'La confirmación en el hombre interior', en *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 112.

Con todo, si la fe no es cognoscitiva ¿de qué tipo de encuentro se trata? Como se advierte, en la formulación kierkegaardiana del acceso humano a Dios hay un doble déficit noético: uno de *teoría del conocimiento natural humano*, y otro de comprensión adecuada de la *fe sobrenatural*. Al primero se suele llamar *agnosticismo*; al segundo, *fideísmo*.

PARTE III

REVISIÓN CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA KIERKEGAARDIANA

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA PARTE

El motivo de la redacción de esta IIIª Parte –unido a lo indicado en las dos precedentes– ha sido considerar que, usualmente, los innumerables escritos[1] sobre el pensamiento del célebre pensador danés son más descriptivos que valorativos (‘*narrata tantum*’); y dentro de los que lo valoran, lo llevan a cabo marcando sobre todo sus puntos positivos (‘*laudata*’[2]), apenas sin reseñar los negativos (‘*non censurata*’). Pero si dice verdad el aserto de Leibniz según el cual “toda filosofía es verdadera en lo que afirma y falsa en lo que niega”[3], vale la pena también explicitar qué verdades capitales ha dejado Søren Kierkegaard en el tintero, y, consecuentemente, qué errores fundamentales esconde tan abundante suma de escritos del pensador de Copenhague. Este trabajo, por tanto, no se conforma con “abandonar cualquier intento ilegítimo de explicar lo inexplicable, de reducir el misterio-Kierkegaard a un conjunto de proposiciones con sentido”[4], porque quien lo escribe estima que en filosofía no ca-

1. Si se pregunta por qué se ha escrito tanto sobre el pensamiento de Søren Kierkegaard, hay que responder que una razón estriba en que su redacción es más atractiva y sencilla que la de muchos pensadores modernos y contemporáneos. Otra, es que su doctrina es más intuitiva y personal. Lo difícil en ella radica, como se verá, en dilucidar en qué medida lo que se expone en sus obras seudónimas pertenece o no a la mentalidad del propio Kierkegaard.

2. En la lectura de la bibliografía secundaria es usual encontrarse con expresiones tales como ‘*Defending Kierkeggard*’, ‘*De lui nous apprendrons plus que de tout le reste’*, etc., que indican que los autores se ciñen de ordinario al papel de defensa y descripción de su legado.

3. Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, G. P., VI, 603, n. 10.

4. TORRALBA ROSELLÓ, F., *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Salamanca, Kadmos, 2003, p. 105. No estamos de acuerdo, por tanto, en que “non serve a niente correggerlo (a Kierkegaard), confutarlo, completarlo”. RICOEUR, M., *Kierkegaard. La filosofía e l’eccepzione*, Morcelliana, Brescia, 1995, p. 44.

ben 'misterios', sino verdades y errores que se pueden esclarecer, asuntos susceptibles de aclaración.

Por tanto, se intentará manifestar cuál es el *límite noético* kierkegaardiano (qué nivel cognoscitivo natural apto para alcanzar la intimidad personal no tuvo suficientemente en cuenta Kierkegaard) y cuál es, consecuentemente, el *límite temático* de su antropología, es decir, dónde residen sus debilidades. Además, se defenderá que esta carencia de atención al conocer natural humano que alcanza a la intimidad personal se debe a *saltar* abruptamente a la fe sobrenatural, lo cual tiene en la reflexión del pensador danés el mismo perfil de fondo que el de un pensador alemán del siglo XVIII, Kant, el de otro personaje alemán del siglo XVI, Lutero, y el de un inglés del siglo XIV, Ockham.

En consecuencia, aunque sea anticipar el desenlace de este estudio, se puede decir que en este trabajo se sostiene que lo que se da en la antropología kierkegaardiana es una falta de suficiente 'teoría del conocimiento' (*método*) para alcanzar la intimidad personal humana y, consecuentemente, una carencia en 'antropología', o sea, en la exposición en los asuntos que conforman dicha intimidad humana (*tema*).

La tesis precedente se compagina con afirmar que, por encima del influjo socrático, e incluso de las lecturas bíblicas de Søren Kierkegaard (que sus estudiosos señalan como fuentes más relevantes de su pensamiento), lo que más pesa en su hermenéutica es el planteamiento moderno de oposición entre fe y razón, que arranca de la Baja Edad Media, y que reduce el alcance de ambas dimensiones noéticas humanas.

Lo que precede indica que estamos ante un pensador que secunda un planteamiento filosófico moderno, ya definido a inicios del siglo XIV. No obstante, no sugiere que estemos ante un pensador irrelevante, pues Kierkegaard detectó con mayor finura que sus predecesores que la intimidad personal humana es incognoscible mediante el conocimiento racional 'objetivo' (el que pretendió encumbrar Hegel para llegar a la identidad sujeto-objeto). Con todo, si bien esta denuncia kierkegaardiana es –como se ha visto– correcta, la solución por él ofrecida es –como se verá– insuficiente.

En esta IIIª Parte se ofrecen, pues, a consideración, otros cinco capítulos en los que se expondrán las que se estiman deficiencias radicales del pensamiento antropológico kierkegaardiano: 1º) Que su existencialismo ocupa una posición intermedia entre el idealismo y nominalismo, por una parte, y el realismo por otra. Por tanto, su 'existencialismo' no

equivale a 'realismo'. 2º) Que reduce, en buena medida, la antropología a la ética, siendo estas disciplinas irreductibles. 3º) Que su antropología está más centrada en las manifestaciones existenciales humanas que en el núcleo personal o 'acto de ser'. De haber procedido a la inversa –primero la investigación de la raíz, y luego el tronco y las ramas–, sus propuestas serían seguramente más brillantes y esclarecedoras. 4º) Que –como se ha adelantado– Søren Kierkegaard opone injustificadamente la razón a la fe incurriendo en un fideísmo de fondo. 5º) Que no deja claro si el conocimiento humano de sí es natural o preferentemente sobrenatural.

La última tesis se puede considerar de especial gravedad, al menos por su repercusión histórica posterior, pues abrió al puerta a un doble existencialismo, estando desorientadas de raíz las dos facetas de la alternativa: a) el existencialismo de aquellos que, para el propio conocimiento, apelaron en exclusiva a Dios mediante la fe sobrenatural; b) el de quienes, prescindiendo de Dios y de la fe, sostuvieron que el hombre es un ser carente de sentido, porque, en definitiva, el sentido completo de sí no lo puede alcanzar el hombre, ni sólo ni con la ayuda de cualquier otra realidad intramundana.

CAPÍTULO I
EXISTENCIALISMO A MEDIO CAMINO ENTRE IDEALISMO-NOMINALISMO Y REALISMO

PLANTEAMIENTO

La crítica de Kierkegaard a Hegel coincidió en el tiempo con la de Feuerbach y Marx, pero fue de distinto cuño, pues el danés se opuso al panlogismo hegeliano mediante una fe subjetiva que, vinculada a la voluntad libre, se supone ayuna de todo contenido veritativo racional (*fideísmo*), mientras que los alemanes se enfrentaron al idealismo hegeliano apostando por el ente material que, concebido como necesario, dialéctico y al margen de la voluntad, lo consideraron ajeno a toda verdad racional (*materialismo*). Sin embargo, existen similitudes llamativas de fondo entre los tres críticos posthegelianos, pues opusieron a lo abstracto y universal lo concreto, singular y particular, y criticaron la verdad racional en aras de dotar de respaldo el bien (el del sujeto en un caso; el de la colectividad en el otro).

La oposición entre singular y universal arranca de Ockham en el siglo XIV, y sigue presente en los mencionados pensadores del XIX. Recuérdese la antítesis ockhamista: por una parte están las ideas universales, que 'finge' la razón, y que carecen de remitencia a lo real singular; por otra están las realidades sensibles, que son singulares. ¿Qué vínculo existe entre ambas? La respuesta nominalista es que ninguno o, si lo hay, se añade que no se puede conocer. De aquí surge una insoluble dificultad: ¿cómo conocer lo singular real con lo universal racional? La respuesta nominalista es que no se puede. En consecuencia, lo real singular sólo podrá ser conocido, o bien por los sentidos o, en todo caso, por la volun-

tad, pues se estima que esta potencia se refiere 'intuitivamente' a lo concreto.

Si se acepta que lo universal mental carece de vínculo con lo particular real, tras esta hipótesis ockhamista caben dos posibles alternativas: a) mantenerse en el plano de lo universal, en el de las ideas, buscando su índole y su mutua conexión hasta lograr un sistema lógico completo (como pretendieron el racionalismo, la Ilustración o el idealismo). b) Afirmar que lo más válido e interesante es lo singular (derrotero recorrido, entre otras, por las siguientes corrientes de pensamiento: empirismo, sensismo, utilitarismo, pragmatismo, positivismo...). Ahora bien, como lo singular admite dos dimensiones heterogéneas: lo singular material y lo singular espiritual, los materialistas de todas las épocas se ciñen en exclusiva a la primera parte de la alternativa, mientras que los espiritualistas ponderan sobre todo la segunda.

Para Ockham el ser es '*singulum*', mientras que la verdad es una 'ficción' que '*supone*' por sí misma y nada dice del ser. ¿Qué se ha olvidado en el planteamiento del *Venerabilis Inceptor* de la modernidad? Obviamente la *intencionalidad* del 'objeto conocido', descubrimiento netamente aristotélico y defendido a lo largo de todo el siglo XIII. Frente al postulado ockhamista, el racionalismo (y sus prolongaciones modernas hasta el inicio de la fenomenología del siglo XIX) ha hecho intentos de reflotar la importancia del pensar, es decir, de defender la verdad, pero con tan poca fortuna que la ha escindido del ser. Por su parte, el empirismo de esas centurias (y sus variantes posteriores) ha continuado la preferencia ockhamista por lo real singular, el bien concreto, considerado al margen de la verdad.

La posición realista (aristotelismo, tomismo…) se distancia tanto de una como de otra de las dos líneas mencionadas, pues admite tanto el ser como la verdad, pero vinculándolos dabdo prioridad al ser, pues sostiene que el ser es 'causa' de la verdad en la mente[1], y que la verdad se 'adecua' al ser[2]. Añade, además, que el ser real no es singular, atómico e independiente, y ello tanto a nivel sensible como en el plano espiritual, pues en el primer ámbito admite que el universal es real, a saber, el

1. "Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectus", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 16, a. 1, ad 3.

2. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. De Veritae*, q. 21, a. 4, ad 5; *Q. D. De Vitutibus*, q. 2, a. 9, ad 1; *Q. D. De Anima*, q. 3, ad 1; *In De Anima*, l. III, cap.11, n 15; *S. Theol.*, I ps., q. 21, a. 2co.

'*unum in multis*'[3], la causa formal distribuida entre los muchos individuos materiales; y en el segundo caso sostiene que todo espíritu es vinculado, es decir, que es 'relación' personal, de modo que es absolutamente imposible la existencia de una única persona, pues no cabe una apertura personal sin aceptación o correspondencia personales[4].

Tenemos por tanto, por un lado, la drástica oposición entre nominalismo y el idealismo, y por otro, el realismo. ¿Dónde situar el *existencialismo* de Kierkegaard? En este capítulo se tratará de averiguar si el pensamiento kierkegaardiano es más cercano a alguna de estas corrientes de filosofía, o si, más bien, guarda una posición intermedia entre ellas.

1. NOMINALISMO E IDEALISMO SON OPUESTOS METÓDICA Y TEMÁTICAMENTE ENTRE SÍ. EL REALISMO ESTÁ AL MARGEN DE ELLOS.

"Para Kierkegaard, el pensamiento no puede tener por objeto una cosa real, pues en el momento en que ésta entrase en su dominio habría pasado de cosa real a cosa pensada, a pensamiento también. El pensamiento es siempre inmanente; jamás puede trascender más allá de sí mismo. La crítica de Kant contra el conocimiento de la realidad absoluta –la única verdaderamente existente– sigue siendo válida para Kierkegaard"[5]. Huyendo del racionalismo exacerbado hegeliano, Søren Kierkegaard aceptó la tesis de que lo real extramental es singular. Pero, en contraposición a los materialismos decimonónicos (Feuerbach, Marx…), que reducen lo real a lo material, apuesta por la individualidad del sujeto espiritual, al que llama '*singulum*'.

3. Se trata de la solución tomista al problema de los universales: "universale potest uno modo considerari quasi separatum a singularibus sive per se subsistens, ut Plato posuit, sive secundum sententiam Aristotelis secundum esse quod habet in intellectu (…). Alio modo attribuitur universali *prout est a singularibus*", TOMÁS DE AQUINO, *In Perihermeneias*, I, 10; "Universale possit considerari in abstractione a singularibus vel *secundum quod est in ipsis singularibus*", *Ibid*.

4. Cfr. cfr. TOMÁS DE AQUINO *S. Theol.*, I ps, q. 28, a. 1.

5. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CSIC, 1945, pp. 69-70.

En esta tesitura el problema al que Søren Kierkegaard se enfrentará estriba en explicar al sujeto particular mediante el pensamiento y el lenguaje, pues es claro que éstos actúan en régimen de universalidad[6]. Además, el describir a la persona como 'individuo' comporta un riesgo, porque 'individualidad' denota soledad, y ésta es precisamente la negación de la noción de persona[7]. Pero el pensador danés evade la soledad fundamentalmente por medio de la fe sobrenatural cristiana. Ahora bien, ¿es esa suficiente solución?

De Ockham, además del *nominalismo* y del *idealismo*, también surgieron otras dos vertientes opuestas de pensamiento moderno que no se reducen a las precedentes (aunque a veces se dan en combinación con ellas), a saber, el *naturalismo* y el *fideísmo*, las cuales, aunque parecen antagónicas entre sí por sus temáticas, tienen la misma base metodológica, pues si se admite que el conocimiento racional no es apto para conocer la realidad singular que está 'más allá' de la razón, tampoco lo será para conocer el sujeto singular que está 'más acá' de esta facultad cognoscitiva.

De modo que, al aceptar la insuficiencia noética racional en orden a conocer el singular, se abre históricamente otra alternativa: a) por un lado, quien desee atenerse a la realidad sensible deberá prescindir no sólo de la razón y de sus verdades, prestando atención en exclusiva al testimonio de los sentidos, sino que deberá también prescindir del conocimiento de la intimidad del sujeto y de su posible apertura a la trascendencia divina. b) Por otro lado, quien prefiera prestar atención a este último ámbito, deberá cerrar la puerta de la razón para dar paso a la fe sobrenatural. En efecto, quien no desee prescindir de la apertura humana a su propia intimidad y a la trascendencia divina, deberá tomar un camino de acceso a ellas completamente heterogéneo respecto del propio de la razón (y también del de los sentidos, pues claramente éstos son inoperantes para tal propósito), a saber, exclusivamente el de la fe sobrenatural. Esta oposición entre naturalismo y fideísmo también recorre la modernidad

6. Para W. Bannour la aporía de Kierkegaard radica en cómo explicar lo individual mediante el lenguaje, cuyo régimen es la universalidad. Cfr. BANNOUR, W., 'Kierkegaard', en *Historia de la Filosofía. Ideas y doctrinas*. Tomo III, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pp. 263, 267 y 269.

7. "La soledad frustra la misma noción de persona", POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Rialp, 1995, p. 228.

desde el siglo XIV. Así, por ejemplo, el Renacimiento fue más bien de corte naturalista, mientras que la Reforma protestante fue fideísta.

Puede avistarse cierto hilo conductor fideísta entre Ockham, Lutero, Kant y Kierkegaard. De modo que, a pesar de la multiplicidad de facetas distintas que se pueden descubrir en el pensamiento de los autores recién nombrados, este vocablo es el que, en rigor, define el núcleo de sus propuestas respecto del acceso humano a Dios. Y así es como hay que entender el proyecto de Kierkegaard, pues más que los términos 'antihegelianismo', 'existencialismo', 'filosofía del individuo', 'pensamiento religioso', 'neosocrático', 'hermenéutica de la sospecha', etc., con que los estudiosos suelen caracterizar su pensamiento, lo que subyace en sus escritos es un fideísmo de fondo que permea las demás facetas de su obra.

Como se sabe, si de la expresión 'fe y razón' lo que caracterizó al pensamiento medieval es la "y" copulativa que une ambos conceptos, y la que ha caracterizado a la doctrina católica de todos los siglos –como se ha recordado no hace mucho en la encíclica de Juan Pablo II que lleva precisamente por título *Fides et ratio*–, en el pensamiento moderno y contemporáneo –y Kierkegaard, lejos de ser una excepción, es un modelo paradigmático– la partícula copulativa '*et*' ha sido sustituida por la adversativa '*aut*', que figura hasta en el título de alguna de las obras kierkegaardianas. Efectivamente, como se supone que el conocer humano natural no puede acceder a la trascendencia divina, la relación con ésta queda relegada a la '*sola fides*'. Ahora bien, ¿qué hay de verdad y de error en esta propuesta enteramente asumida por Kierkegaard?

Verdad es que la razón, tomada en sentido estricto –como potencia o facultad–, no alcanza a conocer ni la intimidad personal humana, ni a Dios como ser personal. Lo que precede no indica que mediante la razón no se puedan conocer ciertas dimensiones de la persona, las manifestativas, y asimismo, que no se pueda conocer la existencia de Dios y sus propiedades esenciales. Lo que se dice, más bien, es que la razón no puede conocer el *sentido personal* ni del hombre ni de Dios, porque ella no es persona ninguna y es inferior a la persona.

Error, en cambio, es que el conocimiento de estas realidades sea debido en exclusiva a la fe sobrenatural. Este yerro se funda en la hipótesis de que el conocimiento humano natural superior es el racional. Pero no es así, porque disponemos de niveles cognoscitivos naturales superiores a la razón, uno de los cuales es el conocer por medio del cual sabemos que somos personas, y que somos personas distintas a los demás. Es el cono-

cer que mira hacia dentro y permite alcanzar a conocer nuestra intimidad. Y es claro que este conocer es natural y personal, es decir, no debido al don sobrenatural de la fe, porque toda persona (no sólo la que tiene fe) está abierta a conocer su intimidad, es decir, se sabe persona y persona distinta. Otro conocer natural, asimismo personal, es el que accede al Dios personal. Y otro, es el que nos permite conocer que disponemos de una facultad a la que llamamos razón, pues saber que disponemos de razón no es conocimiento racional alguno, sino otro superior que mira a la razón, por así decir, desde arriba de su propio tejado.

El error que restringe el conocer natural humano al racional afecta más a la filosofía moderna que a la clásica, pues ésta admitía niveles noéticos superiores a la razón. Así, por ejemplo, Aristóteles sostuvo que el 'intelecto agente' es superior al 'posible'; Agustín de Hipona, que la '*ratio superior*' desborda en método y temas a la '*inferior*'; Tomás de Aquino, entre otros, que el '*intellectus*' es superior en método y temas a la '*ratio*'. Tanto el intelecto agente como los llamados por la tradición medieval hábitos innatos (el hábito originario mediante el cual el alma se conoce a sí misma, el hábito de los primeros principios y la sindéresis) son superiores a la razón y son conocimientos personales. Tales conocimientos son nativos, no adquiridos como los de la razón. Por eso, cabe advertir y sentar que el conocimiento personal es distinto y superior al racional, y que el primero es natural, no debido sólo a la fe sobrenatural. Por tanto, habrá que averiguar si lo que Kierkegaard denomina 'conocimiento subjetivo' lo entiende como un conocer *natural*, o debido en exclusiva al don divino de la *fe* cristiana.

2. LA POSICIÓN MEDIA DEL EXISTENCIALISMO KIERKEGAARDIANO

Con lo que precede se quiere indicar que nominalismo e idealismo son opuestos en la misma línea y que no responden al modo de ser natural del conocimiento humano, sino a visiones reductivas del mismo; tal dirección, que es errónea, es distinta de la propia del realismo, el cual, en teoría del conocimiento, no es otra cosa que la exposición de los diversos niveles noéticos humanos y sus respectivos temas, sin reducciones ni deformaciones. Por eso, "la refutación de Ockham lleva al idealismo. Y

al revés, el idealismo entra en crisis en función de la argumentación nominalista"[8]. Así como Hegel equivale a la cúspide del idealismo en la refutación del nominalismo, Kierkegaard equivale a la cima de la crítica subjetivista en la refutación del idealismo hegeliano. Pero ¿acaso es Søren Kierkegaard nominalista?

Si, según Ockham, sólo es real lo singular extramental, porque las ideas son abstractas, universales, a las que les ponemos nombres para entendernos entre nosotros, un problema del nominalismo radica en cómo conocer lo singular. Como se estima que tal conocimiento no puede ser racional, y es indiscutible que tenemos conocimiento de lo singular, el nominalismo arbitra la solución de que el singular extramental se conoce –como se ha indicado– por intuición, o bien de los sentidos, o bien tomando la intuición como un acto propio de la voluntad. Esta es la estratagema que Ockham postuló para resolver la precedente aporía.

La hipótesis de que la intuición sea sensible significa que los sentidos se correspondan directamente con la concreta realidad externa sin mediación del 'objeto' sensible conocido, es decir, de lo que los medievales denominaron 'especie expresa', la cual la forma el 'acto' de conocer sensible tras la impresión en el órgano del sentido de la inmutación de la realidad externa 'especie impresa'. Como también es conocido, el postulado de que la voluntad sea intuitiva significa que esta facultad repite en lo psíquico –supone, está por– la realidad concreta.

Pero que las precedentes tesis son paradójicas es neto, puesto que en ambos casos, la intuición, por ser singular, será tan incomunicable como los singulares reales. Por tanto, ¿cómo conocer lo incomunicable con lo incomunicable? La respuesta no puede ser menos que de ningún modo. Además, si toda realidad singular se estima contingente, y la intuición es un hecho psíquico real, será tan contingente como los demás hechos físicos y, por ende, cabrá preguntar: ¿es posible que la intuición conozca de modo necesario lo contingente, si ella misma es contingente?, a lo que no cabe sino responder que su conocer también será contingente y, por tanto, incierto, dudoso. En suma, de aceptar este modelo noético, nadie podrá

8. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, p. 29. Tal vez por esto Leo Gabriel escribe: "se ha dicho que el existencialismo es un fruto del árbol del idealismo. Es cierto que ambos son frutos del mismo árbol y nacen de una raíz común. Se presentan insertos en el movimiento comprensivo del pensamiento de la filosofía occidental desde el planteamiento del 'yo pienso, luego existo'". *Filosofía de la existencia*, Madrid, BAC, 1974, p. 11.

estar seguro de que conoce lo real, ni de cómo sea la realidad. A lo sumo, cabrá decir que uno conoce la intuición, y que 'supone' que ésta hace las veces de lo real, pero nada más.

La precedente hipótesis es, además, solidaria con un voluntarismo de fondo, porque tal nominalismo también admite la iniciativa y la hegemonía de la voluntad respecto del conocer. Como se ha indicado, el planteamiento de Kierkegaard no es inmune al voluntarismo, porque admite la hegemonía de la voluntad sobre la razón, y porque vincula sólo a ella lo que se estima más excelso en lo humano: la pasión, la libertad, la fe, el amor. Ahora debemos comprobar si el perfil voluntarista de Søren Kierkegaard es más bien realista, nominalista o de otro estilo, puesto que, obviamente, es refractario al idealismo. Sin embargo, aunque parezca paradójico, el voluntarismo no es tan ajeno al idealismo como parece, sino que es compatible con él.

En suma, tras la irrupción del nominalismo tardomedieval, asistimos en el escenario filosófico europeo moderno a dos tendencias divergentes derivadas de aquél: por un lado, aceptar la preponderancia de la realidad empírica aislada, y por otro, admitir la hegemonía de la lógica universal no menos aislada (puesto que se sostiene que las ideas son autoreferentes). A lo primero se denomina, tanto por parte de Ockham como por parte de sus sucesores modernos, realidad; a lo segundo se llama posibilidad. A Søren Kierkegaard no le interesa tanto la realidad externa como la interna, la del sujeto y, consecuentemente, se desinteresa por las ideas de la razón, a las que también caracteriza como posibilidad. Si a él le interesa la realidad del sujeto, ¿acaso la podrá alcanzar mediante la razón? Obviamente no. ¿Admitirá que hay un conocer superior al racional que la alcance? Se puede responder que en eso radica el por él denominado 'conocimiento subjetivo'.

Ahora bien, ¿admite Kierkegaard que es natural este tipo de conocer? No parece, pues acepta que la interioridad humana se conoce exclusivamente por fe. Pero si acepta que la fe es contradistinta de la razón, ¿qué carga de voluntarismo contiene la fe kierkegaardiana? Hay que indicar que, si tras la elección de sí, lo único que vale la pena conocer es el propio sujeto, es decir, la intimidad del cognoscente, y si sostiene que ésta sólo se alcanza por manifestación divina sobrenatural, de ese modo se asegura el acceso al sujeto sólo desde una instancia distinta a la razón, la cual no es natural sino don divino añadido: la fe.

Kierkegaard sostiene que la fe otorga certeza, no verdad. Por tanto, la claridad del conocimiento propio que busca el realismo es sustituida en su caso por la certeza que otorga la fe. Además, la certeza del propio saberse no es propia, sino debida al don divino sobrenatural. Por lo demás, si la fe se entiende, ante todo, como voluntaria, pasional, y la voluntad no conoce, ¿cómo conocer la intimidad humana por medio de la fe? En efecto, la fe que Søren Kierkegaard describe, lejos de ser un nuevo modo de conocer (como se concebía en el realismo del siglo XIII), la comprende como un '*credo quia absurdum*', como acostumbra a reiterar. Por tanto, ¿cómo conocer a través de ella la propia intimidad?, ¿cómo conocer la suprema realidad humana mediante una dimensión que se supone no cognoscitiva? De manera más sencilla se podría también preguntar: ¿Cómo llegar a clarificar un asunto tan alto como la intimidad personal humana a través del absurdo? Como se ve, la teoría del conocimiento de Kierkegaard ofrece reparos, que más que paradojas son problemas irresolubles[9].

Para Søren Kierkegaard la mente conoce multitud de ideas y todas ellas pertenecen al mundo de lo posible. Sabe que los racionalistas (Spinoza, Leibniz) buscaron la totalidad de los posibles y que Hegel pretendió lograr el sistema vinculante entre todos los posibles y alcanzar así la necesidad. Kierkegaard, en cambio, admite que el individuo humano es singular, real, no posible y, además, que es libre, no necesario. Por tanto, se pregunta: ¿qué tiene que ver el mundo de lo mental, de lo posible, con el de lo real singular, con el del sujeto? La respuesta no puede ser sino una: nada. ¿Qué hay que hacer, pues, con el sistema hegeliano de cara a alcanzar la intimidad del sujeto humano? Prescindir de él en su totalidad; abolir el sistema, y cambiar completamente la dirección de la atención. Pero si se supone que el sistema está basado en el pensar, en la razón, habrá que sustituir por entero el conocer por otro método.

Efectivamente, si se estima que la razón se abre a conocer en exclusiva el mundo de lo hipotético, habrá que dejar de lado lo hipotético y pasar al terreno de lo real, pero no de cualquier realidad, sino de la que se considera más relevante: el sujeto. Ahora bien, si la razón no puede acceder al sujeto, habrá que prescindir de ella y ceñirse en exclusiva a la fe. No obstante, si la fe a la que se apela está exenta de todo alcance noético,

9. Cfr. WISDO, D., "Kierkegaard on the limits of Christian epistemology", *Internacional Journal for Philosophy of Religion*, 29/2 (1991), pp. 97-112.

¿qué podrá decir del sujeto la fe?, ¿acaso se podrá saber algo con sentido del hombre singular mediante ella? Si tal fe no es esclarecedora, sino abandono ciego ante el absurdo, ¿se le podrá pedir a esa fe la claridad que se le ha negado a la razón?

Además, decir que la fe se corresponde con el absurdo ¿no es fruto de conocimiento?, pues es claro que si no se supiese que la fe dice referencia al absurdo no se afirmaría este extremo. Pero entonces, si se mantienen dos cosas a la vez, a saber, que la fe no conoce y que se sabe que la fe se corresponde con el absurdo, cabe preguntar: ¿cómo se sabe que la fe no conoce y que se corresponde con el absurdo?, ¿acaso sabe eso la razón? Y si lo sabe, ¿no es superior la razón a la fe? Si se responde negativamente, hay que afirmar que el absurdo es superior al conocimiento. Ahora bien, como este extremo se afirma desde el conocimiento, incurrimos en palmaria contradicción.

Además, si tal fe, según Søren Kierkegaard depende de la iniciativa divina, que es cambiante debido a su omnipotencia (*Guds Almagtighed*), ¿cómo puede hacerse cargo el hombre de lo que está sometido a ajena variación? Nótese en este punto la afinidad tan acentuada que guarda la posterior tesis de Heidegger con la de Kierkegaard. En efecto, el pensador de Friburgo sostiene que el hombre no tiene suficientes ínfulas como para esclarecer el ser, sino que es éste el que se manifiesta cuando quiere. En ambos autores se trata de atribuir el mismo voluntarismo al ser, sólo que el pensador danés admite que dicho ser es el divino, mientras que para el alemán no lo es.

De lo que precede cabe sacar una neta apreciación: la propuesta kierkegaardiana es más cercana al nominalismo que al idealismo. Ahora bien, como el nominalismo (no el idealismo) es susceptible de ser, o bien naturalista, o bien fideísta, el derrotero kierkegaardiano es de este segundo tipo. Si se pregunta –por seguir la precedente comparación– cómo es el parecer de Heidegger, hay que decir que, por voluntarista, es más cercano al nominalismo que al idealismo. En efecto, ese fue su giro radical dentro de su obra que pasa por ser la más célebre, *Ser y tiempo*, pues los primeros parágrafos, cuando se interroga por el 'sentido' del ser, manifiestan una preocupación idealista –la búsqueda de la verdad, del sentido–, y al final de la misma obra defiende un peculiar voluntarismo. Se nota, pues, que comienza ese trabajo bajo el influjo de Husserl y que, tras sus lecturas de Nietzsche, lo termina sosteniendo una tesis que está en las antípodas de sus comienzos. Por lo demás, Heidegger no fue fideísta sino

naturalista. En cualquier caso, el pensamiento kierkegaardiano no tiene el perfil del realismo clásico. Tampoco el heideggeriano, por eso hay que dudar de que el ser del que habla sea el *actus essendi*. Con todo, cabe preguntar si Kierkegaard evadió de alguna manera el radical nominalismo ockhamista. La respuesta a esta pregunta es afirmativa y tiene como clave el término 'existencia'. Por el mismo derrotero fueron los existencialistas posteriores, Heidegger entre ellos.

"¿Que es la existencia? –pregunta Leonardo Polo, y responde–: El existencialismo sostiene que el hombre existe, *es un puro existir*, que no consiste en esencialidad alguna, sino en puro *acontecer*. Somos lo que llegamos a ser, lo que estamos siendo, lo que nos pasa: *somos como ocurrimos*. Pero si el hombre es puro suceso, es radicalmente finito, y además con *una finitud insuperable*. Pero de la finitud insuperable *no sabemos siquiera qué puede querer decir*. Entonces la existencia humana *es absurda*"[10]. ¿Dista mucho esta posición del nominalismo? No tanto. Téngase en cuenta que Kierkeggard no distingue claramente entre el *ser* del hombre y su *manifestación existencial*; que admite asimismo su finitud y absurdidad a menos que se corresponda con Dios por medio de la fe sobrenatural. Pero si se prescinde de dicha fe, el existencialismo aboca en el ateísmo. "Esta es la forma más moderna de ateísmo: como nosotros estamos afectados por una finitud insuperable, *no sabemos qué quiere decir que Dios exista*. Nos quedamos en *la pura soledad de la existencia*. En ello estriba la crisis de la convicción teísta. (Si Dios existe, nuestra finitud no es lo único, ni siquiera respecto de sí misma)"[11].

En la tesis existencialista precedente hay un par de errores básicos. Uno estriba –como se ha adelantado– en que no se repara que en el hombre hay que distinguir entre su ser íntimo y su manifestarse externo (en lenguaje actual), o entre el *acto de ser* y la *esencia* (en términos tomistas), o también entre el *acto* y las *potencias* (en nomenclatura aristotélica). Otro radica en que tampoco se advierte que el acto de ser es constitutivamente abierto al ser divino, a menos que el hombre libremente ocluya esa vinculación. Esto indica que, a diferencia del existencialismo, que admite que el hombre 'naturalmente' es una 'existencia' que denota aislamiento (el cual sólo se puede suplir, para quien la acepte, por la fe so-

10. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 137. Cursivas en el texto original.

11. *Ibíd*.

brenatural), la persona humana no es una mera existencia, sino una 'co-existencia'. 'Co-existir' significa que el ser de la persona no es aislado, sino abierto personalmente a una persona distinta; en el caso del hombre 'coexistencia' indica que su ser personal es imposible sin relación constitutiva al ser personal divino. La coexistencia es la negación del subjetivismo, y Kierkegaard no es inmune a éste último[12].

La 'existencia' dice relación a la 'situación' histórica en la que el hombre vive, pero la persona humana, el *acto de ser*, trasciende la historia. Por eso, como el existencialismo se ciñe a la existencia humana, tiene el peligro de ser historicista, peligro en el cual incurrió Heidegger tras sus lecturas de Dilthey, y asimismo Sartre, tras sus lecturas heideggerianas. Recuérdese al respecto que Heidegger afirmó que 'el hombre es tiempo', lo cual denota que no captó el *acto de ser* personal humano (ya se ha dicho que tampoco advirtió el acto de ser extramental). El 'estar' no es el 'ser'. Esto indica, como se ha reiterado, que el existencialismo no distingue entre existencia manifestativa y acto de ser personal, o con otras palabras, entre 'personalidad' o 'yo' y 'persona'.

Indica además que el existencialismo se queda en el yo. Si la distinción real entre acto de ser (persona) y esencia (yo o personalidad) no se tiene en cuenta, se acaba –como Heidegger– sosteniendo que el hombre 'es tiempo', es decir, 'un ser histórico'. Pero si se prescinde de Dios –como acaece en la primera etapa del caso del pensador de Friburgo–, se considera que el hombre está abandonado en el mundo y su existencia devine absurda. Pero no; la apertura del hombre al ser divino no es exclusiva de la fe sobrenatural, sino radicalmente natural, intrínseca en lo más íntimo o neurálgico del hombre, el acto de ser personal. A esa apertura nativa se puede denominar 'coexistencia'. Consecuentemente, el 'existencialismo' debe ser corregido por medio de un –si se le quiere denominar así– 'coexistencialismo'.

Nótese además, que entender al hombre como 'una existencia' es fruto de usar el 'conocimiento objetivo', pues es propio de este tipo de conocimiento conocer formando un objeto pensado aislado de los demás. En este nivel de conocimiento vale el adagio aristotélico: 'sólo se conoce lo uno', pues los objetos pensados son independientes entre sí: si se pien-

12. Cfr. STACK, G. J., "La persona subjetiva y el mundo en Kierkegaard", *Folia Humanistica*, 13 (1975), pp. 701-709; ZANOVELLO, N., "El subjetivismo ético religioso de Sören Kierkegaard", *Religión y Cultura*, 25 (1979), pp. 463-476.

sa uno, no se piensa otro. En cambio, alcanzar al hombre como 'coexistente' implica haber abandonado el 'conocimiento objetivo' y emplear otro modo de conocer superior. De modo que aunque Kierkegaard pretendió superar el 'conocer objetivo' por medio del 'conocer subjetivo', usó de este último como si del primero se tratase, actitud no exenta de contradicción.

En efecto, el intento noético kierkegaardiano es de transobjetivación, y esa actitud es sumamente laudable, pero su ensayo no da suficiente resultado para conocer al sujeto, pues, por no dominar la teoría del conocimiento, no descubre la intimidad personal tal como es, a la que en modo alguno se le puede llamar '*singulum*'. Al no acceder adecuadamente a la intimidad, no la puede describir naturalmente en su ser. De ahí que Søren Kierkegaard tienda a describir el sujeto por su 'existencia, a saber, por su biografía, su 'devenir', sus manifestaciones externas 'objetivables', y de ahí (a semejanza de Kant, Lutero y Ockham) su abrupto recurso a plegar pronto las velas de tal conocer para dar el paso a la fe. ¿Por qué ese 'salto'? Seguramente porque Kierkegaard advirtió que la fe abandona a toda velocidad el conocimiento objetivo, hasta el punto de zafarse completamente de él. Esto es verdad, porque en la fe se pone en juego la persona, la intimidad personal, no la razón, porque es la persona, no algo de ella, la que, mediante la fe, se relaciona con el ser divino. Por lo demás, llama en exceso la atención que existan filósofos que digan tener fe y que consideren que el conocimiento mejor, el más fiable, el que prefieren, el que metódicamente emplean a diario, sea el objetivo; más aún, que sostengan que todo conocimiento humano es objetivo y que en modo alguno puede ser sin 'objeto' pensado, sin 'idea'. Pero examinar esta rareza, que parece responder a una falta de unidad de vida, queda al margen de nuestro actual propósito.

Con todo, "el individuo de Kierkegaard no es una determinación nominalista sino existencial. Ser un yo es no admitir tardanza para la verdad, no tolerar la separación de su verdad"[13]. Si el individuo del que trata Søren Kierkegaard fuese nominalista, sería inefable. Pero el pensador danés lo describe exponiendo su 'existencia'; más aún, con enorme 'pathos' dramático. Con todo, esa descripción no es suficiente, porque el ser humano no se reduce a sus manifestaciones. Recuérdese al respecto el adagio medieval: 'el ser es distinto del obrar, y éste sigue al ser'. Al notar

13. POLO, L., *Curso de psicología general*, Pamplona, Eunsa, 2009, p. 166.

ese límite, Kierkegaard dio –como se ha reiterado– el ‘salto’ a la fe, es decir, trató de dotar de sentido al individuo exclusivamente por su relación sobrenatural con Dios. Pero como supuso que la fe no es cognoscitiva, siguió sin ofrecer las vías de solución al problema del sentido personal.

“Puede resultar difícil –escribe Leonardo Polo– hacerse cargo del criterio existencial. No se trata de una intuición de sí mismo, sino de algo más radical: la descalificación de todo objeto como equivalente al existir, por ser el existir lo menos ‘existible’ como objeto. El criterio existencial conlleva la pretensión de encontrar la unidad del hombre, después de descalificar la unidad con el objeto: en el pensamiento no está la unidad existencial. La diferencia con Hegel es exacta… En conclusión, el criterio existencial establece que la verdad de la existencia humana… no es susceptible de ocupar el lugar de objeto, o que con la conciencia no cabe establecer ningún nexo para el encuentro de la existencia. Al menos es obvio que si yo puedo pensar que pienso, no puedo transformar el pensar en pensado; mejor dicho, yo puedo hacer de mi pensar objeto de mi pensar, pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. En rigor, el ‘yo pienso’ pensado carece de lo que se llama yo: el yo pensado no piensa. El criterio existencial exige que el modo de encontrar el yo sea el yo”[14]. El yo no se puede alcanzar objetivando, porque es la misma existencia y, por serlo, es inobjetivable. Pero, tras notar este extremo, el existencialismo tiene dos salidas: o proceder a la descripción ‘objetivista’ de la existencia, con lo que se contradice; o sostener que la existencia carece de sentido y, por tanto, que sobra cualquier descripción de ella. En ambas alternativas el existencialismo alberga un olvido: el existente, el acto de ser, la persona.

Kierkegaard desecha el ‘conocer objetivo’ para hacerse cargo del yo, y emplea para tal menester el ‘conocer subjetivo’, pero si éste carece de rendimiento para descubrir el sentido del ‘ser’ personal, ello indica que Søren Kierkegaard no da con el *método* adecuado para alcanzar tal *tema*. Por eso lo usa de cara a la descripción de otro tema: el de la ‘existencia’ humana, y ello con la ayuda divina. Pero la ‘existencia’, por ser manifestación del ‘ser’, es inferior a él. De manera que aunque el método noético de Kierkegaard sea superior al del conocimiento objetivo, en rigor, supo-

14. *Ibíd.*, p. 167.

ne un decaimiento, pues no mira a lo superior de lo humano sino a lo inferior.

Aún empleando el método noético adecuado para alcanzar el tema de la intimidad, el ser personal, siempre se conoce menos de lo que es, porque el método es inferior al tema. Al advertir esta distinción de niveles, uno puede sentirse tentado a postular una identidad real entre conocer y conocido. Este postulado ha sido propio del existencialismo del siglo XX, y ha propuesto como instrumento noético los sentimientos o afectos del espíritu, pues éstos hablan de sí, es decir, a diferencia del conocer, no desdoblan entre conocer y conocido, entre método y tema. Pero en esa tesitura lo que uno termina conociendo de sí es exclusivamente su estado de ánimo personal, su afecto espiritual positivo o negativo que impregna su ser. El empeño de autoconocimiento también se ha dado en el siglo XX dentro del realismo, pero éste ha usado un método distinto al de los afectos. Lo ha ensayado con la noción latina de '*reflexio*', tomada del neoplatonismo, con la que se propone significar que todo nivel cognoscitivo humano, todo acto cognoscitivo, a la par que conoce un objeto distinto a sí, simultáneamente se conoce a sí mismo.

Ahora bien, tanto la moderna pretensión de identidad entre conocer y conocido como la teoría neoplatónica y reciente de la '*reflexio*' son erróneas. En efecto, dicha identidad no pasa de ser una mera pretensión, porque el conocer humano es dual, es decir, siempre es distinto de lo conocido. No cabe identidad real entre el método cognoscitivo y el tema conocido. El error que subyace en la hipótesis de la '*reflexio*' reside en que, pese a que uno alcanza naturalmente a conocerse, tal conocimiento ni es, ni puede ser completo en solitario, sencillamente porque cada persona humana no es un invento propio. Además, de darse una reflexión personal completa, como es claro que al principio no nos conocemos, y se supone que tras la pretendida 'reflexio' nos conoceremos enteramente, de este planteamiento surge una pregunta que manifiesta la aporía de esta hipótesis: ¿cómo educir el saber de la ignorancia?

3. EXISTENCIALISMO NO ES REALISMO

En este epígrafe se intentará comprobar que la teoría del conocimiento kierkegaardiana no es realista en el sentido clásico (por ejemplo,

aristotélico o tomista), sino que hunde sus raíces en la modernidad inaugurada por Ockham. Con todo, su posición no pertenece estrictamente al nominalismo, sino que es más bien un intento de salir de él.

Frente al conocimiento abstractivo Søren Kierkegaard habla del conocer intuitivo, descubrimiento que atribuye a Fichte[15]. Nótese la similitud de esta propuesta con las tesis de Ockham: a) por una parte, lo particular no lo puede conocer la razón, pues ésta actúa exclusivamente en régimen de universalidad; y como la realidad es singular, lo conocido por la razón no puede ser intencional o remitente respecto de lo real; en consecuencia, lo real debe ser conocido por intuición. b) Por otra, a Dios no se accede por la razón, sino por la fe. Derivadamente, el sentido del sujeto individual no se puede conocer naturalmente, sino sólo por medio de fe o revelación sobrenatural.

Partamos de ver cómo concibe Kierkegaard el conocimiento racional: "estética e intelectualmente, resuena el eco de que tan sólo cuando el '*esse*' de la realidad se disuelve en su *posse* es una realidad entendida y pensada… Entonces, "¿Qué es la realidad? Es idealidad. Pero estética e intelectualmente la idealidad es posibilidad (un transferir *ab esse ad posse*)"[16]. Se podría pensar que esta sentencia, por encontrarse en una obra seudónima no manifiesta la mente de Søren Kierkegaard, pero en su *Diario* leemos: "que la realidad no se deja comprender, lo ha demostrado ya Johannes Climacus de un modo muy simple, comprender es resolver la realidad en posibilidad: pero en tal caso es imposible comprenderla, porque comprenderla es transformarla en posibilidad, por tanto, no mantenerla como realidad. Respecto de la realidad, el comprender es un retroceso, es un paso indirecto, no un progreso. No en el sentido en que la 'realidad' sea sin concepto: el concepto que se encuentra cuando se la comprende, resolviéndola en posibilidad, está también en la realidad. Pero en la realidad hay algo más, esto es, el hecho de que ese concepto es realidad. El paso de la posibilidad a la realidad es un progreso…: el de la realidad a la posibilidad es un retroceso. Pero esta desgraciada filosofía moderna ha hecho entrar la 'realidad' en la Lógica; y después, por dis-

15. "En este sentido Fichte ha hecho un progreso: ha llegado a la intuición, sobrepasando la abstracción de Hegel". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1837), ed. de C. Fabro, Brescia, Morcelliana, vol. 2 (1980), p. 96.

16. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 320.

tracción, se olvida que la 'realidad' en la Lógica no es más que 'realidad pensada', esto es, posibilidad"[17].

La concepción que tiene Søren Kierkegaard del pensar racional (*more* hegeliano) es que éste conoce puras ideas, pero si con éstas se intenta conocer la realidad, el '*esse*' real se transforma en un '*posse*' ideal, es decir, la realidad se torna posibilidad mental. Por tanto, si a Kierkegaard le interesa conocer el sujeto, y éste se supone real y singular, es manifiesto que no podrá usar el conocimiento abstractivo o universalizante para conocerlo, porque éste no podrá conocerlo en su real singularidad. En efecto, un sujeto pensado será universal y, por lo mismo, falso, es decir, no será ningún sujeto real existente: "la subjetividad abstracta es exactamente tan difusa e incierta como la objetividad abstracta, y a ambas les falta la interioridad en el mismo grado"[18].

Por tanto, a Kierkegaard no parece quedarle más remedio que arbitrar un método al margen de la razón, al cual llama, primero, 'ética': "Éticamente, la idealidad es la realidad dentro del propio individuo. La realidad es interioridad infinitamente interesada en existir, lo que cada individuo ético es para sí mismo"[19]. En este sentido, para Søren Kierkegaard, la ética ni 'conoce' ni 'se puede conocer', sino que 'se vive'. Al defender esta tesis, acepta que la vida ética se queda al margen de la teoría. Sin embargo, esta hipótesis tiene como contrapartida que la ética no se puede fundamentar teóricamente, es decir, que no se pueda descubrir cuales son las bases de la ética, cómo se vincula, y por que sólo existen tales bases y no más o menos.

Además, de ninguna manera puede aceptar Kierkegaard la tesis aristotélica de que 'la teoría sea la forma más alta de vida'[20]. Si alude a ambas, indica que lo importante es la vida, y que la teoría ni informa ni aclara la vida, sino que es un añadido mental ajeno a ella. En efecto, en su *Diario* sentencia que la vida precede a la teoría: "primero viene la vida; después, mucho o poco tiempo después, (pero después) viene la teoría; no a la inversa, primero la teoría y después la vida. Primero el arte, la obra de arte, después la filosofía del arte y así en todas las cosas… Después viene también una tercera cosa: el intento de crear la vida con la

17. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1949-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 89.

18. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 254.

19. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 321.

20. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7).

teoría… Esta es la parodia”[21]. Esta tesis la debe –según él mismo manifiesta– a su propia concepción del cristianismo: “Toma el cristianismo. Ha entrado, ha venido al mundo como vida… El cambio vino apenas se creyó que el cristianismo fuese una doctrina… Todo devino objetivo. Esta es la ‘teoría’ del cristianismo. Después siguió un periodo en el que se creía poder reproducir la vida por vía de la teoría: esto es el periodo del sistema, la parodia. Y ahora el proceso ha terminado. El cristianismo debe recomenzar como vida”[22].

Lo siguiente que lleva a cabo Søren Kierkegaard es buscar la afinidad entre la ‘ética’ y la ‘religión’, diciendo que esta última exige la ‘fe sobrenatural’: “la analogía entre la fe y lo ético consiste en el interés infinito por el cual el creyente es absolutamente diferente de un esteta y de un pensador, pero a su vez es diferente también de un eticista al estar infinitamente interesado en la realidad de otro (por ejemplo, en que Dios ha existido en realidad)”[23]. La realidad es, según Kierkegaard, particular (y contingente, salvo el ser divino, el único necesario). El sujeto humano también es particular y contingente. Conocer la realidad extramental no le interesa. Sí, en cambio, la realidad del sujeto. Pero esto no lo puede conocer con la razón, y como supone que ésta es el nivel natural cognoscitivo humano superior, tiene que abrir la puerta a la fe. En coherencia con lo anterior, si Kierkegaard erradica la fundamentación teórica de la ética, tampoco puede dotar de ella a la religión, y como admite que el meollo de la religión es la fe, tiene que aceptar la fe, y asimismo vivirla, al margen de la teoría.

Desde luego que la fe se abre a otro ‘sujeto’: a Dios. Si se abriese cognoscitivamente, conocería la intimidad divina, y como Dios está abierto a mi realidad íntima, podría conocer en él, en cierto modo, mi sentido personal. Pero, para ello, debo conocer previamente la particularidad divina. ¿La conoce la fe? Según Kierkegaard “el objeto de la fe es la realidad de otra persona; su relación se caracteriza por un *interés* infinito… En lo referente a otro ser humano no tiene sentido cargar un peso infinito sobre si ha existido o no… El objeto de la fe es, por consiguiente, la realidad de Dios en sentido de existencia. Ahora bien, existir significa primero y ante todo ser un individuo particular; por lo tanto, el pensa-

21. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1852), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 122.

22. *Ibíd.*

23. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 320.

miento debe desatender la existencia, ya que lo particular no puede ser pensado, solamente lo universal. El objeto de la fe, entonces, es la realidad de Dios en la existencia, es decir, en tanto que individuo particular, o sea, en tanto que Dios ha existido como un ser humano individual"[24].

En rigor, para Kierkegaard, "la subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad"[25], porque la realidad extramental no interesa. Y como "el único *an sich* que no cabe ser pensado es la existencia, ante la cual el pensamiento no tiene nada que hacer"[26], pues "la existencia es siempre lo particular, lo abstracto no existe"[27], algún modo habrá que arbitrar para acceder a dicha existencia. Pero, ¿cuál? Considerando que "la fe comienza precisamente allí donde la razón termina"[28], Søren Kierkegaard recurre a la fe para dar cuenta del sujeto: "en la fe se da la paradoja de que el particular está por encima de lo general… La fe consiste precisamente en la paradoja de que el particular se encuentra como tal particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior"[29]. O también: "la fe consiste en la paradoja siguiente: lo íntimo es superior a lo exterior"[30]. Ahora bien, si la fe es contraria a la razón, ni podrá ser cognoscitiva ni admitir en sí teoría alguna.

24. *Ibíd.*, p. 322-3.

25. *Ibíd.*, p. 338. "la realidad ética propia del individuo es la única realidad". *Ibíd.*, p. 323. "La realidad no es la acción externa, sino una interioridad en la que el individuo anula la posibilidad y se identifica a sí mismo con lo pensado con el objeto de existir en ello. En esto consiste la acción". *Ibíd.*, p. 334.

26. *Ibíd.*, p. 325.

27. *Ibíd.*, p. 326. "Abstractamente, en un sentido metafísico volatilizado, existir es el mal; abstractamente, en clave humorística, se convierte en un asunto soporífero, una absurda dilación. Pero todavía le queda la posibilidad a lo ético para ejercer su poder de contención pues acentúa la existencia". *Ibíd.*, p. 327.

28. KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., p. 120.

29. *Ibid.*, pp. 122-123. "La paradoja de la fe consiste, por lo tanto, en que el Particular es superior a lo general, en que el Particular… determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general. La paradoja se puede también expresar del siguiente modo: existe un deber absoluto para con Dios, pues en esta relación de deber, el Particular como tal se relaciona absolutamente con el absoluto… si ese deber es absoluto, lo ético desciende hasta convertirse en relativo". *Ibíd.*, p. 142.

30. *Ibid.*, p. 140.

Como se puede comprobar, Kierkegaard opone frente al pensamiento abstracto la fe[31], de la que afirma ser superior a aquél, pero, para marcar la distinción con él, indica que no es cognoscitiva. Y todo ello *por mor* de recuperar el sujeto olvidado o despreciado en el idealismo: "¿Qué es pensamiento abstracto? Es pensamiento en el que no hay pensador… ¿Qué es el pensamiento concreto? Es un pensamiento en el que se da un pensador y algo específico (en sentido de una particularidad) que se está pensando, en el que la existencia dota al pensador existente de pensamiento, tiempo y espacio"[32]. Pero si este pensamiento concreto no es propio de la razón, ¿cuál es su índole? Søren Kierkegaard considera que es fruto de la fe. Pero ya se ha indicado que esta tesis no es correcta, porque disponemos de conocimiento 'natural' para conocernos como personas, aunque éste no sea racional, sino superior a la razón, a saber, 'personal'.

Kierkegaard afirma que la fe y el sujeto son superiores al conocimiento objetivo o abstracto, racional, lo cual es verdad. Pero entiende esa superioridad en el sentido de que la fe y el sujeto están al margen del conocer: "¿Qué significa decir que ser es superior a pensar? Si este enunciado se emite con el propósito de ser pensado, entonces el pensamiento es *eo ipso* superior al ser. Si puede ser pensado, entonces el pensamiento es superior; si no puede ser pensado, entonces no es posible un sistema de la existencia"[33]. Pero esto no es correcto, porque tanto el conocer natural con el que se alcanza la intimidad humana, como la fe sobrenatural son modos de conocer. De no admitirlo se tiende a concebir la fe como un asunto de interés, de decisión, es decir, exclusivamente voluntario, lo cual es erróneo.

La fe a la que Kierkegaard apela es –según él– la cristiana. Pero si se supone que la fe está al margen del conocer, hay que afirmar que "el cristianismo no es una doctrina, es una comunicación de existencia"[34], afir-

31. "Un ser humano piensa y existe, y la existencia separa pensar y existir, los mantiene separados en sucesión". *Ibíd.*, p. 328.

32. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum,* ed. cit., p. 328. Cfr. al respecto: KOPPER, J., "L'dépassement de la pensée abstraite chez *Kierkegaard*", *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 63-73.

33. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum,* ed. cit., p. 329.

34. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 158. "El cristianismo no es una 'doctrina'". *Ibíd.*, p. 183, Cfr asimismo: *Ibíd.*, vol. 7, p. 21; "el cristianismo no es de hecho

mación que encontramos en su *Diario* y que se repite al pie de la letra en el *Post-scriptum*. Pero esto tampoco es verdad, porque el cristianismo es con contenido, con doctrina y, por eso, con sentido. De otro modo: los misterios cristianos no lo son porque sean absurdos, sino por *exceso de luz*, la cual desborda nuestra capacidad cognoscitiva, y no sólo la racional, sino también la personal. Pero eso no significa que tal luz sea contraria a la racional y a la personal.

En suma, Søren Kierkegaard juega con la oposición particular–universal. Pero esta oposición es insuficiente para describir tanto la realidad (extramental e íntima) como para explicar el modo de conocer humano. Por una parte, es escasa para describir la realidad, y ello por dos motivos: a) uno, porque no es válida para describir la realidad física, ya que los particulares y los universales son ambos reales (y no sólo abstracciones mentales), y se dan conjuntamente en lo real sin posibilidad de escisión: se trata del universal real, que es la causa formal (el '*unum*') distribuida entre pluralidad de individuos materiales existentes ('*in multis*'), de tal manera que no cabe causa formal sin causa material, y a la inversa. b) Otro, porque la realidad íntima o personal humana no es ni particular (o una sola), ni tampoco universal (y menos general), sino compuesta por varias dimensiones reales jerárquicamente distintas entre sí, y por eso, irreductibles, aunque vinculadas (la libertad, el conocer, el amor personales…) y, además, tales dimensiones que conforman la intimidad personal humana son abiertas constitutivamente a otras personas, en especial al ser divino personal, hasta el punto de que sin él son incomprensibles. Persona única es la negación de persona.

Por otra parte, la oposición particular–universal no describe el modo de conocer humano, por dos motivos: a) uno, porque ese modo de conocer responde en exclusiva a una vía operativa racional que no nos permite conocer la realidad tal como es, sino formar 'objetos' pensados lógicos (a esa vía se la denomina clásicamente vía de 'abstracción formal', y actualmente 'generalizante'). b) Otro, porque la realidad del sujeto no se conoce ni con esa vía operativa de la razón ni con ninguna otra vía opera-

una 'doctrina'. El cristianismo es una 'fe' y una determinada forma de existir correspondiente, la *imitación*". *Ibíd*., vol. 7, p. 99. Esta tesis también la mantiene en sus obras seudónimas: "El cristianismo no es una doctrina… Si el cristianismo fuera una doctrina, entonces la relación no sería de fe, puesto que sólo cabe una relación de tipo intelectual con una doctrina. El cristianismo, por tanto, no es una doctrina, sino el hecho de que Dios ha existido". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 323.

tiva de esa facultad, sino –como se ha indicado– con un conocer natural humano que es superior a los que puede ejercer la razón. Tal conocer es de índole personal (lo cual no obsta para que la fe sobrenatural otorgue mayor conocimiento de la propia intimidad personal humana).

De modo que en Kierkegaard se aprecia una reducción en la descripción de la realidad externa (carencia por la que no se le puede considerar como un pensador realista clásico, por ejemplo, de corte aristotélico); asimismo, una carencia de comprensión natural de la intimidad humana (por lo cual no se puede asimilar a pensadores medievales realistas, tales como, por ejemplo Agustín de Hipona, o a contemporáneos tales como Scheler (en su periodo católico) o Polo) y, se aprecia también en él una drástica reducción en teoría del conocimiento humano (mengua netamente moderna), así como una llamativa reducción del alcance noético de la fe (merma asimismo de perfil moderno; luterana, para más señas).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir, hay que responder a la pregunta que animaba desde el inicio el desarrollo de este capítulo, a saber, si Kierkegaard es realista. Algún autor ha defendido que lo es, y que lo es en mayor medida que muchos realistas clásicos griegos y medievales, porque su tema preferido, la intimidad personal en relación con Dios[35], es la más alta realidad. Algún otro, en cambio, ha sostenido que es nominalista –como otros pensadores modernos– por el método noético empleado para conocer dicha realidad[36]. Antes de dar nuestro parecer resumamos en tres tesis su existencialismo.

1. Su existencialismo puede caracterizarse como un intento de superar el nominalismo de cara a aceptar el realismo. Ahora bien, es dudoso que lo lograse, porque Søren Kierkegaard, más que investigar el 'ser' personal humano, describió las manifestaciones de la 'existencia'

35. Así opina también Haecker: "Kierkegaard fue siempre esencialmente un realista espiritual". HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 1956.

36. Pocos intérpretes han puesto de relieve el *nominalismo* de Søren Kierkeggard. Cfr. entre ellos: AMORÓS, C., *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 196-7 y 238-244.

humana. Para evitar el nominalismo, que defiende que el singular es inefable, Kierkegaard se esforzó por describir la 'existencia' humana y, por encima de ello, se empeñó en resaltar que el sujeto se entiende sólo por la fe sobrenatural, a saber, como una *vocación* divina. Como buen conocedor de la Revelación cristiana, atribuyó al individuo rasgos que encontró en ese depósito: tanto positivos, como el amor, la libertad, la humildad, etc., como negativos, como el pecado, la culpa, la angustia, etc.; los cuales vincula a la intimidad personal.

2. *Su existencialismo de influjo nominalista es fideísta porque le concedió a la fe lo que le negó a la razón*: *alcanzar algunos aspectos de la intimidad humana*. En efecto, en ayuda de sus descripciones de la existencia humana se sirvió de la fe tras cerrarle el paso a la razón, de modo que fue, sobre todo, fideísta. Lo fue, asimismo, por su comprensión del cristianismo y por su peculiar lectura de las *Sagradas Escrituras* y escritores cristianos. Ahora bien, es patente que fideísmo equivale a realismo, y claro también que el fideísmo es más cercano al nominalismo que al realismo. Pero también en este punto se da en su propuesta una paradoja teórica, pues pese a que conoció ciertas dimensiones humanas por fe, afirmó que la fe no es cognoscitiva[37]. Además, como por su 'fideísmo' defendió el aislamiento y confrontación de la fe con la razón, incurrió en una paradoja práctica, a saber, si admitió que la fe no es explicable porque es carente de sentido, ¿por qué se esforzó tanto en sus obras en explicar esos rasgos humanos que alcanzó sólo por medio de la Revelación y que vivió gracias a su fe sobrenatural? Suele decirse –y así es– que Søren Kierkegaard no es un pensador sistemático, porque huye a sabiendas del sistema; pero al margen de su asistematicidad, también hay que notar –por lo indicado– que sus escritos guardan ciertas incoherencias.

3. *Su existencialismo de matriz nominalista le llevó a describir la categoría más importante de su propuesta filosófica, la persona, como 'individuo'*[38]. Una ventaja en la descripción kierkegaardiana del 'singular'

37. Desde luego que conocer esos temas sólo por fe es mucho mejor que no conocerlos, pero es mejor conocerlos tanto natural como sobrenaturalmente, vinculando ambos modos de conocer de un modo armónico, a saber, subordinando el modo de conocer inferior al superior y elevando el inferior por medio del superior.

38. "'El individuo' ('el individuo', en oposición al 'público'), pensamiento en el que está contenida toda una filosofía de la vida y del mundo". KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1988, p. 26. En su diario personal añade: "en el Público' y categorías similares el singular es nada, no existe ningún singular; lo que cuenta es el número… En la comunidad el singular 'es'. El

es concebirlo como superior a lo general de los hombres. Pero una desventaja neta estriba en el carácter aislado que le atribuyó, el cual, a diferencia de los animales, que son gregarios, dijo ser el rasgo distintivo del hombre; carácter que éste pierde cuando no se reconoce como tal[39]. Una rémora añadida en la antropología kierkegaardiana que acarrea el influjo noético del nominalismo estriba en que, al quedarse con lo particular y oponerlo a lo universal y general, se tiende a explicar a cada 'individuo' por contraposición a los demás, y, en consecuencia, se declara que cada uno es completamente heterogéneo respecto del resto[40]. Pero si cada uno es enteramente diferente, ni existen rasgos peculiares que conformen que una persona sea persona (en todas las personas), ni cabe, en consecuencia, conocimiento de ellas, lo cual comporta, en rigor, que *la antropología no puede ser considerada como ciencia.*

singular es dialécticamente decisivo como un *prius* para formar la Comunidad, donde es cualitativamente un elemento esencial". *Diario* (1949-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 67. Para Colomer, las tres categorías básicas de Søren Kierkeggard son la *existencia*, la *subjetividad* y el *individuo*. Cfr. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, ed. cit., pp. 52-61. El 'público' es, para Søren Kierkegaard, como el 'coro' de la tragedia griega, el cual manifiesta el destino necesario de los hombres, siendo envidioso de los personajes egregios. Cfr., *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 69. Para él el público es impersonal, inconsciente: "la situación general de la vida pública no es más que una absoluta falta de conciencia. Existe un monstruo afamado… este monstruo es el público, este ser devorado por la desesperación de encontrar cualquier cosa de qué hablar. Y los periódicos son lo servidores de la fiera, procurando al público eso de qué hablar". *Diario* (1850), ed. C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 178.

39. "Las bestias individualmente no están separadas, no son criaturas absolutamente segregadas, cada una de ellas es un número y caen bajo lo que ya el más famoso pensador gentil llamó una categoría animal: la multitud. Y el hombre que con desesperación vuelve la espalda a aquellos primeros pensamientos para hundirse en la multitud de las confrontaciones, se convierte a sí mismo en número, se considera semejante al bruto". KIERKEGAARD, S., *Los lirios del campo y las aves del cielo*, ed. cit., p. 58. Cfr. también: TUTTE, H. N., *The croad is untruth. The existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, New York, Peter Lang, 1996.

40. "El contenido más concreto de una conciencia es cabalmente la conciencia de sí, la conciencia del individuo mismo. Esta no es la conciencia del yo puro, sino simplemente la conciencia del propio yo, el cual es tan concreto que ningún escritor… ha logrado jamás describir un solo yo semejante, y esto por la sencilla razón de que cada uno de los hombres es semejante yo de una manera exclusiva. Esta conciencia del propio yo no es una mera contemplación… es un acto, y ese acto es a su vez la interioridad". KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 257.

En suma, Kierkegaard no es un pensador realista. Desde luego es contrario al idealismo, pero aunque se percibe en él la cadencia del nominalismo, está a medio camino entre éstos dos movimientos filosóficos y el realismo, en una posición intermedia que, según la filosofía, se ha venido a llamar *existencialismo*.

CAPÍTULO II
¿ANTROPOLOGÍA O ÉTICA?

PLANTEAMIENTO

En este capítulo se intentará fundamentar que los perfiles divisorios entre ética (*det Ethiske*) y antropología (*det Antropologi*) no están claros en la obra de Søren Kierkegaard. Para algunos tampoco lo están en este autor los límites entre éstas disciplinas y la psicología (*det Psykologi*)[1]. Más aún, otros afirman que en las reflexiones del pensador danés sobre el hombre la mayoría es ética y psicología y la minoría es antropología. Con palabras de Haecker se puede decir que "en sus tres cuartas partes, la filosofía existencial tiene en Kierkegaard sentido ético"[2], a lo que cabría añadir que la parte restante es antropología 'teológica', no filosófica. Con términos de Alcorta se puede indicar que "Kierkegaard, padre del Existencialismo, ve lo ético vinculado a la existencia, en uno de sus estratos más profundos"[3], estrato que, por considerarlo ético, no lo toma antropológicamente.

Se puede aducir en defensa de Kierkegaard que la antropología como ciencia filosófica independiente es un siglo posterior a sus primeros trabajos, pues su arranque se suele fechar a partir de la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos* de Scheler en 1928 (aunque la mejor

1. Cfr. NORDENTOFF, K., *Kierkegaard's psychology*, Pittsburg, Duquesne University Press, 1972, p. 75.

2. HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, ed. cit., p. 102.

3. Cfr. ALCORTA, J. I., *El existencialismo en su aspecto ético*, Barcelona, Bisch, 1955, p. 177. Cfr. asimismo: CLAIR, A., "La pensée éthique de Kierkegaard. L'articulation entre norme et décision", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 65-84.

antropología de este pensador alemán es la que comparece en sus escritos fechados entre 1912-1921). Sin embargo, una cosa es que la antropología sea considerada como una ciencia independiente de las demás filosóficas desde una fecha determinada, y otra que se describa al hombre más por sus *actos* que por su constitución intrínseca, como ocurre en los escritos de Søren Kierkegaard. Esto no sucedía, por ejemplo, en los pensadores griegos y medievales clásicos, quienes también cuentan con una 'antropología'.

Para Kierkegaard, del hombre, más que decir que *es*, hay que decir que 'llega a ser', esto es, que se humaniza, y ese proceso lo lidera la ética[4]. Se trata de su conocida categoría del 'devenir'[5]. Por eso se entiende que afirme que "la ética es y permanece como el más alto deber que se haya asignado a un hombre"[6]. La ética para Søren Kierkegaard, más que un saber, es –como para Kant– un deber, una tarea: "la ética ha sido despachada del sistema (hegeliano)… La ética se centra en el individuo y, visto éticamente, es tarea de todo individuo hacerse plenamente humano"[7]. La ética es, desde luego, un saber práctico. Pero ¿lo es asimismo la antropología? La respuesta es negativa, porque el ser del hombre no se reduce a su obrar. Por tanto, ¿describe la ética enteramente al hombre? Evidentemente no. Si los medievales distinguían entre el ser y el obrar, y esta distinción real es certera, no está bien perfilada en las obras kierkegaardianas. Más aún, en ellas se predican notas de la ética que la filosofía clásica medieval sólo incluía en la primera parte del tratado *De homine*[8], no en la segunda, a saber, la que trata de sus actos.

Por lo demás, esta reducción de la antropología a la ética, y también el supeditar la ética a la fe religiosa (limitar la razón para dar paso a la fe)

4. Cfr. MAURI, M., "Soren Kierkegaard. Las características de la vida ética", *Folia Humanistica*, 31/331 (1993), pp. 149-175.

5. Gouwens ha indicado que la antropología de Søren Kierkeggard, la del devenir, se opone a la clásica, que es 'sustantiva'. Cfr. GOUWENS, D. J., *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 91. Cfr. también: STACK, G.J., "Kierkegaard the self as ethical possibility", *The Southwestern Journal of Philosophy*, 3/3 (1972), pp. 35-61.

6. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 154-5.

7. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 341.

8. Por ejemplo: "sólo en lo ético se halla la inmortalidad y la vida eterna". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 156.

recuerda a Kant[9]. En efecto, en la ética kierkegaardiana se nota la cadencia kantiana (pues defiende cierta autonomía de la voluntad en el obrar y un carácter ejemplar con el que hay que dotar a la operatividad humana, ambas exigidas por el deber). Como se sabe, la ética kantiana se basa en la normatividad racional (imperativo categórico) que deriva de la voluntad[10], en definitiva, en la conciencia racional que busca en el actuar ser modelo universal y que depende de una 'santa o buena voluntad'[11].

Pero al planteamiento kantiano Søren Kierkegaard le dota de añadidos: uno, la concreción del deber en el 'propio estado'; otro, la neta subordinación del propio comportamiento a la fe cristiana, es decir, de la ética a la propia vocación religiosa. Kant añadió el imperativo categórico al pesimismo de Lutero que retraía la hombre de actuar, porque como el reformador protestante prescindía de las obras, Kant quiso recuperarlas. De modo semejante, Kierkegaard añade al filósofo de Köniesberg el subordinar el deber obrar al amor cristiano ('debes amar'). De esa manera no supuso que la voluntad humana sea 'santa *a natura*', como opinaba Kant, sino que debía santificarse progresivamente. Pero es claro que ambos pensadores supeditan la ética a la fe tras recortar los vuelos de la razón, e incluso tras enfrentarse a sus reflexiones. Se trata de algo similar al añadido kierkegaardiano del 'caballero de la fe'[12] (que tomó del cuadro de Durero) sobre el 'héroe trágico'. En suma, ambos autores han privado a la teoría de alcance trascendental[13], de modo que en ninguno de ellos cabe hablar de metafísica[14] y tampoco de antropología trascendental[15].

9. Cfr. TRICONI, Fl., "Soren Kierkegaard e la moral kantiana", AAVV., *A partire de Kant*, Milano, Franco Angeli, 1989.

10. Cfr. *Crítica de la razón práctica,* AK, V 31. Repárese en que Søren Kierkeggard habla de 'imperativo categórico de la voluntad'. Cfr. *Papirer*, Heiberg, P. A.,- Kuhr, V., - Thulstrupp, N., (eds.), 10 (4), A, 461; 10 (1), A, 187; J., 3, 74.

11. Cfr. *Ibíd*., AK V, 109. Cfr. KNAPPE, U., "Kant's and Kierkegaard's conception of ethics", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 188-202.

12. Cfr. ADAMS, R. M., "The knight of faith", *Faith and Philosophy*, 7/4 (1990), pp. 383-395.

13. Cfr. ROSFORT, R. L., "L'antropologia tra teoria e prassi. Una domanda kantiana a Kierkegaard", en *L'essere umano come rapporto*, ed. cit., pp. 173-186; KNAPPE, U., *Theory and practice in Kant and Kierkegaard*, Berlin, New York, de Gruyter, 2004.

14. Se entiende aquí por *metafísica* el estudio filosófico de los *actos de ser* que permite el *hábito innato de los primeros principios*, a saber, el *acto de ser del universo*, el *acto de ser divino* y la dependencia del primero respecto del segundo, a la que se puede llamar *causalidad trascendental*. Por tanto, el término 'metafísica' no se toma aquí como equivalente al de 'filosofía', ya que de-

Por lo demás, las éticas kantiana y kierkegaardiana no son de corte clásico. En efecto, las tres bases de la ética clásica son, por un lado, los bienes reales; por otro, las normas de la inteligencia (en rigor, el tratado de la prudencia, hábito culminar de esta vertiente racional que se expresa en su acto de 'imperio', 'precepto' o 'mandato'); y por otro, las virtudes de la voluntad, que favorecen el desarrollo perfectivo de esta potencia[16]. En cambio, la ética de Kant gira en exclusiva en torno a la norma, el 'imperativo categórico'. Por su parte, la de Søren Kierkegaard no se basa directamente en las normas ni en las virtudes, y tampoco directamente en los bienes, sino en *el elegir el acto de elegir* entre el bien o el mal[17]. Como es claro esa tarea es propia de la voluntad.

Ahora bien, si el 'imperativo categórico' kantiano está subordinado a la voluntad (dice que es el conocimiento que tiene de sí la voluntad según su misma espontaneidad), y la elección o decisión kierkegaardiana es voluntaria, aunque ambas éticas se diferencian en buena medida en la forma, no parece haber entre ellas tanta distinción de fondo, porque recalan su fundamentación en la hegemonía de la voluntad. Los conocedores de la ética kantiana han defendido que tal ética es normativamente vacía, es decir, que no tiene contenido, asunto que se aprecia no sólo en la *Crítica de la razón práctica*. En efecto, incluso "en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant confiesa que es imposible deter-

signa una parte muy concreta de ella, con unos *temas* concretos y con un *método* o nivel noético concreto, temas y método que son distintos a los de otras partes de la filosofía. Que Søren Kierkeggard no acepta la metafísica es claro: "Como la metafísica ha echado a la teología, así la física defenestrará a la moral". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, Brescia, Morcelliana, vol. 3 (1980), p. 170.

15. Se entiende aquí por *antropología trascendental* el estudio filosófico del *acto de ser personal* humano abierto naturalmente al acto de ser divino y a los actos de ser de las demás personas creadas. A tal acto se puede denominar 'persona', 'intimidad', 'espíritu'. El método o nivel noético que alcanza este tema es un *hábito innato* que mira hacia nuestro interior, no hacia la realidad externa. Esta antropología no es equivalente a cualquier otra antropología (ej. cultural, filosófica…), o a otros estudios filosóficos sobre el hombre (ética, psicología, sociología, etc.). Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.

16. Cfr. POLO, L., *Ética: hacia una versión mderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, Cap. IV: 'Sistematización de la ética'.

17. "Mi 'o… o…' no designa tanto la elección entre el bien y el mal, sino que designa la elección mediante la cual uno elige el bien y el mal, o los excluye". KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 158.

minar con absoluta certeza un solo caso en que se haya actuado exclusivamente en función de la representación del deber"[18]. ¿Es vacía la de Kierkegaard? Si la voluntad no conoce y el pensador de Copenhague basa en ella la ética ¿qué contenidos podrá tener? Con todo, Søren Kierkegaard ofrece una ayuda a la voluntad: la del 'conocimiento subjetivo'; pero como éste se considera práctico, ¿no equivale esto a la subordinación kantiana de la razón práctica a la voluntad?

1. VIDA ESTÉTICA, ÉTICA Y RELIGIOSA[19]

Esta trilogía es, sin duda, uno de los temas más conocidos del pensamiento kierkegaardiano. Su formulación dice así: "Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética, la religiosa. A ellas les corresponde respectivamente un *confinium* (territorio fronterizo): la ironía es el *confinium* entre lo estético y lo ético; el humor es el *confinium* entre lo ético y lo religioso"[20]. Son los tres 'estadios' de la existencia humana que, como advirtió Jolivet, "no se trata aquí del momento de una evolución. Para Kierkegaard por el contrario los estadios son mundos que se excluyen, mundos cerrados, y no se puede pasar de uno a otro sino por el *salto*"[21], lo cual Kierkegaard lo formuló por oposición a tríada hegeliana cuyos elementos no pueden entenderse por separado. "Ahora bien –como notó Barreiro– el *salto*, considerado absolutamente, no tiene sentido; tiene que

18. POLO, L., *Ética: hacia una versión mderna de temas clásicos*, ed. cit., p. 135.

19. Cfr. para el estudio de estos tres estadios: COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, F.C.E., 1958. Respecto del *estadio estético* este autor escribe: "Aún la misma actitud estética tiene que llegar con el tiempo a la conclusión de que los principios estéticos son insuficientes para relacionar la existencia temporal con lo eterno y lo trascendente". *Ibíd*., p. 78. Añade que lo propio del *estadio ético* son la libertad y la fortaleza de la voluntad, en las que se ve en Søren Kierkeggard, así como en el seguir las normas o el deber, el influjo de la ética kantiana. Pero como Kierkeggard "presintió que la teoría kantiana de obedecer la ley únicamente por respeto a la ley podría llevar al rechazo de Dios" (*Ibíd*., p. 110), dio el 'salto' al *estadio religioso*. Cfr. asimismo: BARREIRO, J. L., "Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad", *Compostellanum*, 15 (1970), pp. 387-419; KAINZ, H. P., "Kierkegaard's 'three stages' and the levels of spiritual maturity", *The Modern Schoolman*, 52 (1974-5), pp. 359-380.

20. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 487.

21. JOLIVET, R., "El pensamiento de Kierkegaard", *Sapientia*, 4 (1949), p. 36.

estar ligado a algo… El *salto* nunca se da solo”[22], pues, para saltar, se debe partir de lo precedente y pasar a lo siguiente. A continuación se describirá de modo sucinto qué entiende Søren Kierkegaard por ‘vida estética’ y por ‘vida ética’, para pasar luego a notar la superioridad de una sobre la otra y, en tercer lugar, se expondrá, también con brevedad, su concepción de la ‘vida religiosa’, para advertir su hegemonía respecto de las precedentes.

a) *Vida estética*. “¿Qué es lo estético en un hombre y qué es lo ético? A esto responderé: lo estético en un hombre es aquello que él inmediatamente es; lo ético es aquello a través de lo cual llega a ser lo que llega a ser. El que vive en, por, de y para lo estético en él, ese vive de manera estética”[23]. Como vimos, para Kierkegaard, el futuro es más relevante en la vida humana que el pasado y el presente. En este punto –que es correcto– se opuso a Hegel, el cual resaltó la presencia. Ahora hay que poner en correlación esa tesis con la ética, pues ésta, a diferencia de la estética, que atiende al instante, mira al futuro[24]. En efecto, “la enseñanza del esteta es ‘goza la vida’, y su explicación, ‘vive según tu deseo’”[25], pero el deseo y el placer son inmediatos, es decir, de presente. No obstante como el placer no satura las ansias humanas de felicidad[26], conduce a la desesperación, pues quien vive de acuerdo con él sospecha que nunca podrá llegar a culminar felicitariamente. Esto es así porque el hombre no está consumado en el presente, y no se puede consumar en ningún presente histórico, ya que es un proyecto que mira siempre al futuro.

Søren Kierkegaard afirmaba que en su tiempo –y seguiría afirmándolo de vivir en el nuestro– “toda la ética ha sido transformada en estética. El aspecto ético de la vida se ve y admira en el teatro, en el medio de la

22. BARREIRO, J.L., *Op. cit.*, pp. 400-401.

23. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 166.

24. “La razón por la que aquel que vive de manera estética no puede aclarar nada en sentido eminente, es que vive siempre en el momento, conoce siempre tan sólo de manera relativa”. *O Ibíd.*, p. 166. “En lo ético, en efecto, estoy elevado por encima del instante, en libertad; y es una contradicción suponer que quien está en la libertad es parcial”. *Ibíd.*, p. 167.

25. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 170.

26. “No hay nada finito en el mundo que pueda satisfacer el alma de un hombre que siente la necesidad de lo eterno”. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 186.

fantasía, pero en la vida no se lo encuentra"[27]. Como la estética, frente a la ética, atiende al momento presente, provoca desesperación: "toda concepción estética de la vida es desesperación, y ello por estar basada en algo que tanto puede ser como no ser. No es el caso de la concepción ética de la vida, pues ésta constituye la vida sobre aquello cuyo rasgo esencial es ser. Lo estético en un hombre es aquello por lo cual éste es inmediatamente lo que es; lo ético es aquello por lo cual un hombre llega a ser lo que llega a ser"[28]. Además, la estética está al margen del bien y del mal; pero no la ética[29], y la felicidad humana no se da al margen del bien. En la afirmación 'la estética está al margen del bien y del mal' Kierkegaard parece preanunciar a Nietzsche.

Otra distinción que advierte Kierkegaard entre vida estética y ética radica en que la primera mira afuera, a la periferia o a lo accidental de la vida humana, mientras que la ética atiende al dentro, a la intimidad. Con todo, conviene matizar en esta tesis kierkegaardiana que si bien los temas de la ética son interiores al ser humano, no conforman la intimidad, es decir, lo más radical. Con palabras clásicas: la ética no es propia del *acto de ser* personal, sino de la *esencia* humana. Søren Kierkegaard notó que lo externo es circunstancial en la vida del hombre[30], y que, en cambio, lo interno es estable[31]. Añadió, a su vez, que a cada uno de esos dos tipos de

27. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 95.

28. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 204.

29. Cfr. *Ibíd.*

30. "El que vive de manera estética es el hombre accidental, cree ser el hombre perfecto en cuanto es el único hombre; el que vive de manera ética brega por llegar a ser el hombre general". *Ibíd.*, p. 229.

31. "La concepción estética considera también la personalidad en su relación con el entorno, y el modo en que esto se expresa en su entorno a la personalidad es el goce. Pero la expresión estética del goce en su relación con la personalidad es el estado de ánimo. Pues en el estado de ánimo la personalidad está presente, pero lo está de modo vago. El que vive de manera estética trata, en la medida de lo posible, de entregarse al estado de ánimo por completo… Cuanto más vagamente se muestra la personalidad en el estado de ánimo, tanto más se encuentra el individuo en el instante, y ésta es, una vez más, la expresión más adecuada de la existencia estética: está en el instante. De ahí las enormes oscilaciones a las que está expuesto el que vive de manera estética. También el que vive de manera ética sabe lo que es el estado de ánimo, pero éste no es lo más importante para él, puesto que se ha elegido a sí mismo de manera infinita y hace del estado de ánimo algo inferior a él mismo". *Ibíd.*, p. 208. "El que vive de manera ética suprime, en alguna medida, la distinción entre lo accidental y lo esencial". *Ibíd.*, p. 233.

vida siguen en nosotros diversos tipos de estados de ánimo: "el estado de ánimo del que vive de manera estética es siempre excéntrico, pues tiene su centro en la periferia. La personalidad tiene su centro en sí misma, y quien no se posee a sí mismo es excéntrico. El estado de ánimo del que vive de manera ética está centralizado; él mismo no está en el estado de ánimo, sino que tiene un estado de ánimo, lo tiene en él. Trabaja en pos de la continuidad, y ésta es siempre dueña del estado de ánimo. En su vida no faltan estados de ánimo, y tiene incluso un estado de ánimo de conjunto, pero éste ha sido adquirido, es lo que cabría llamar *aequale temperamentum* (temperamento ecuánime); éste no es un estado de ánimo estético, y no hay nadie que lo posea por naturaleza o de manera inmediata"[32].

Como Kierkegaard piensa en primera persona, él confiesa de sí mismo: "yo no puedo vivir bajo determinaciones estéticas, siento que moriría lo de más sagrado que hay en mi vida; elijo una expresión más alta, y eso me lo da lo ético"[33]. Recuérdese que el 'conocimiento objetivo' según Søren Kierkegaard es el reino de la posibilidad, mientras que el 'subjetivo' lo es del deber[34]. Ahora cabe vincular ambos tipos de conocimiento con los dos tipos de vida: "el que vive de manera estética, en efecto, ve por todas partes sólo posibilidades, éstas constituyen para él el contenido del porvenir; el que vive de manera ética, en cambio, ve tareas por todas partes. Esta concepción real es vista por el individuo como tarea, como fin, como meta"[35]. El conocimiento del esteta es caleidoscópico; el del ético, modélico.

b) *Vida ética*. Para Kierkegaard, "la reflexión ética es el punto decisivo de la vida"[36]. El que vive vida ética concibe su propia existencia como *tarea* en orden a alcanzar un fin[37]. Por eso, pesa más en él lo que

32. *Ibíd.*, p. 208.

33. *Ibíd.*, p. 214.

34. "Es curioso que la palabra 'deber' haga pensar en un hecho externo, cuando la etimología misma de esa palabra indica que es un hecho interno; en efecto, aquello que me incumbe a mí, no como este individuo accidental, sino de acuerdo a mi verdadera esencia, se encuentra en la más íntima relación conmigo mismo". *Ibíd.*, p. 228.

35. *Ibíd.*, p. 226.

36. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1844), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 160.

37. Cfr. CLAIR, A., *Kierkegaard existence et éthique*, Paris, Presses Universitarires de France, 1997.

'llegará a ser', a 'devenir', que lo que 'es': "ético es aquello por lo cual un hombre llega a ser lo que llega a ser. No quiere transformar el individuo en otro, sino en él mismo"[38]. El *leit motiv* de la vida ética parece ser 'llega a ser quien eres': "el que vive de manera ética se tiene a sí mismo como tarea… El individuo ético no tiene el deber fuera de sí, sino en sí… Lo ético, entonces, no es exterior sino interior a la personalidad, y surge de esa profundidad"[39]. Para el pensador danés, el hombre no se puede comprender al margen del propio perfeccionamiento ético.

Para llegar a ser quien uno es, requisito indispensable es conocerse[40]. Tal conocimiento busca la transparencia. Por eso Kierkegaard escribe que "cuando un hombre teme la transparencia, huye siempre de lo ético"[41]. El individuo ético quiere realizar su yo ideal, ser su propio editor. Pero si se si pregunta quién es ese yo ideal, la respuesta de Søren Kierkegaard recuerda la tesis kantiana del 'yo general', pues nos dice que "la tarea que se impone el individuo ético es transformarse a sí mismo en el individuo general… Lo general puede existir junto con lo particular sin consumirlo"[42]. Pero como el 'yo general' no es un yo real (singular), sino un yo objetivo (universal, abstracto, pensado), Kierkegaard se esfuerza por concretarlo[43].

38. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 227.

39. *Ibíd*., p. 230.

40. "Conócete a ti mismo se ha repetido con frecuencia, y se ha visto en ella la finalidad de todo el esfuerzo del hombre. Y esto es muy exacto'". *Ibíd*., p. 232.

41. *Ibíd*., 228. "Comparemos nuevamente al individuo ético con el estético. La diferencia principal, aquello en torno a lo cual gira todo, es que el individuo ético es transparente para sí mismo y no vive, como el estético, a la ventura". *Ibíd*., p. 231.

42. *Ibíd*., p. 234.

43. "El que ha elegido y hallado a sí mismo de manera ética se tiene a sí mismo en tanto que determinado en toda su concreción… Se tiene a sí mismo como tarea, de modo tal que ésta consiste sobre todo en ordenar, formar, atemperar, incitar, reprimir, en suma, en aportar al alma una equidad, una armonía que es el fruto de las virtudes personales… Pero pese a ser el mismo el objetivo, éste es al mismo tiempo otro, ya que el 'sí mismo' que es el objetivo no es un 'sí mismo' abstracto, adecuado a cualquier situación y, por tanto, a ninguna, sino un sí mismo concreto que se encuentra en viviente interacción con ese entorno determinado… El sí mismo que es el objetivo no es un sí mismo meramente personal, sino social, civil". *Ibíd*., p. 235.

En efecto, el individuo ético, según el escritor de Copenhague, no es el que cumple con el deber en general, sino quien cumple con *su* deber[44]. Su deber deriva de la propia vocación, pues no hay dos iguales[45], y ésta conforma la personalidad[46]. Lo que precede significa que el individuo no tiene su fin fuera, sino en su interior: "el individuo tiene su teleología en sí mismo, tiene teleología interna, es él mismo su teleología; su 'sí mismo' es entonces el fin al que aspira. Pero ese sí mismo suyo no es una abstracción, es absolutamente concreto"[47]. Esto indica que el hombre no tiene sentido al margen del intrínseco perfeccionamiento, y que la vida ética, a distinción de la estética, busca la perfección interna del hombre[48]. Pero como esa perfección humana se debe subordinar a la vocación divina, cabe decir que "lo ético se presenta en Sören Kierkegaard para ser despedido en el mismo instante"[49] dando paso a lo religioso. En suma, 'la esfera ética es de transición'.

c) *Vida religiosa*. Distinta a los dos tipos de vida precedentes y superior ellos es la vida religiosa, la cual se caracteriza –según Kierkegaard– por el sufrimiento: "para una existencia estética y ética, el sufrimiento es ciertamente algo fortuito… cuando el sufrimiento se presenta como el factor decisivo de la existencia religiosa, y revela precisamente la interioridad, las cosas son diferentes, pues cuanto más sufrimiento hay, más vida religiosa hay, y el sufrimiento continúa… Mientras la existencia estética consiste en el placer, la ética consiste en luchar y vencer, la existencia religiosa significa sufrimiento, y no como momento de transición,

44. "Nunca digo que un hombre cumple con el deber o con los deberes, sino que cumple con *su* deber… Eso muestra que el individuo es la vez lo general y lo particular. El deber es lo general que se me exige; si yo no soy lo general, entonces tampoco puedo cumplir con el deber. Por el otro lado, mi deber es lo particular, algo para mí sólo, y aún así el deber es lo general". *Ibíd*., p. 236.

45. "Cada hombre tiene su vocación… La ética le dice sólo que debe casarse, no puede decirle con quién. La ética le explica lo general en la diferencia, y él explica la diferencia en lo general". *Ibíd*., p. 269.

46. "La personalidad se muestra como la unidad de lo general y de lo particular". *Ibíd*., 236. Cfr. CONNELL, G., *To be one thing. Personal unity in Kierkegaard's thought*, Macom, Mercer University Press, 1985.

47. Cfr. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 245.

48. Cfr. *Ibíd*., p. 255.

49. HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, ed. de Vela, F., Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1949, p. 148.

sino como acompañando incesantemente al sujeto… Pero el sufrimiento es precisamente la interioridad"[50]. La vida del común de los mortales, según Søren Kierkegaard, es estética. Por su parte, de la vida ética dice que en su época sufre abandono (en esto no parece que hayamos mejorado dos siglos después), y que la religiosa es escasa (hoy, como ayer y siempre).

Søren Kierkegaard ve al existente religioso como un ser sufriente: "existir esencialmente es interioridad, y la acción de la interioridad es el sufrimiento"[51]. Como se ha adelantado, Kierkegaard describe fundamentalmente al hombre por sus acciones y, por ende, de manera ética más que antropológica, y ello aunque hable de la intimidad: "La interioridad entiende que el sufrimiento es esencial. Mientras que la persona inmediata involuntariamente desvía su mirada de la desgracia, deja de saber que existe tan pronto como desaparece su presencia externamente, la persona religiosa continuamente tiene el sufrimiento en sí, quiere el sufrimiento… y quiere y padece el sufrimiento incluso si la desgracia no está externamente presente"[52]. El problema que se le plantea al pensador danés ante esta descripción de la vida del hombre religioso es desvelar su sentido personal, pues, como se sabe, el problema del mal, el del sufrimiento por tanto, estriba en dotarle de sentido cuando su índole es precisamente la carencia del mismo.

En efecto, "visto religiosamente, la idea es comprender el sufrimiento y permanecer en él de modo que la reflexión se da *en* el sufrimiento y no *para evitar* el sufrimiento"[53]. Recuérdese que, según la filosofía clásica, el mal es ausencia del bien debido en una realidad. Pero como el mal afecta también al conocer humano como realidad que es, lo que deriva de esa afectación es la falta de comprensión. Por eso, el sufrimiento es tan difícil de comprender por parte del hombre. Al final, la única solución que ve Søren Kierkegaard a este problema estriba en indicar que el senti-

50. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 287. "La persona religiosa se relaciona con una salvación eterna, y la relación se distingue por el sufrimiento, y el sufrimiento es la expresión esencial de la relación". *Ibíd.*, p. 443. Recuérdese que, para Pascal, también el sufrimiento era la clave de la vida cristiana.

51. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 423.

52. *Ibíd.*, p. 424-5.

53. *Ibíd.*, p. 433.

do del sufrimiento está exclusivamente en manos divinas[54], pues en el hombre sufrir indica privar de sentido a su vida. Por eso sólo en correlación con Dios, o en la vida religiosa, se puede aceptar el sufrir: "la realidad del sufrimiento significa su continuación y relación con la vida religiosa. Estéticamente, el sufrimiento se relaciona con la existencia como algo accidental"[55]. En este punto, como en otros aludidos, Kierkegaard acierta de pleno, más que teóricamente, por experiencia vital: "el sufrimiento es la expresión de la relación con Dios, es decir, el sufrimiento religioso es signo de la relación con Dios… Estar sin sufrimiento indica que uno no es religioso"[56].

2. CONOCIMIENTO ÉTICO *VERSUS* FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO

La oposición kierkegaardiana entre 'conocimiento objetivo' y 'subjetivo' es la que radica entre el método de conocer propio de las ciencias y –según Søren Kierkegaard– también el de la filosofía, por una parte, y el de la ética, por otra: "el punto de vista de la ética, 'aspirar', y el de la metafísica, 'concebir como un momento', se baten a muerte. Todo hombre que no sea del todo irreflexivo o distraído, debe escoger. Pero si escoge la metafísica comete un suicidio espiritual"[57]. Repárese que el mismo modo de conocer que Kierkegaard atribuye a las ciencias dice ser el propio de la filosofía, a saber, el 'objetivo'. Pero esto no es necesariamente verdad. En efecto, aunque es cierto que varios movimientos filosóficos –seguramente los más ejercidos en la actualidad– usan preferentemente el conocimiento objetivo, ni en la ética, ni en la metafísica ni en la antropología trascendental o de la intimidad es pertinente emplear dicho

54. "El sufrimiento permanece mientras vive el individuo". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 449. "No hay sufrimiento en la salvación eterna, pero cuando un existente se relaciona con ello, la relación se expresa adecuadamente mediante el sufrimiento. Si mediante el conocimiento de que este sufrimiento indica relación un existente fuera capaz de elevarse por encima del sufrimiento, también sería capaz de transformarse de ser existente en ser eterno". *Ibíd.*, p. 441.

55. *Ibíd.*, p. 434.

56. *Ibíd.*, p. 442.

57. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846) ed. de M. A. Bosco, Buenos Aires, ed. Santiago Rueda, 1995, p. 163.

modo de conocer, porque los temas que estas disciplinas filosóficas estudian no son sensibles y, por tanto, carece de sentido abstraer y formar ideas universales sobre ellos.

Søren Kierkegaard también nos revela que a él no le importa la ciencia experimental, porque ésta no puede conocer la libertad humana, y por eso declara: "la ética es suficiente para mí"[58]. Añade que el "cientificismo se vuelve peligroso y funesto, especialmente si uno lo quiere llevar hasta la esfera del espíritu. Que así se traten a las plantas, las estrellas y las piedras: pero hacer lo mismo con el espíritu humano es una blasfemia buena tan solo para debilitar la pasión de la ética y de la religiosidad"[59]. Ya se ha indicado que a Kierkegaard no le interesa la filosofía, entendida ésta como pensamiento hegeliano al uso.

Frente a las ciencias y a la filosofía Søren Kierkegaard escribió en su *Diario* que en el campo de la ética no es el conocer el que debe dirigir la acción humana, sino la *autoridad*. Que esta tesis es contraria a la propia de la ética clásica aristotélico-tomista es manifiesto. Kierkegaard escribe que en las esferas intelectuales uno debe preguntarse si entiende las cosas, y en esos ámbitos nota a las claras que unos son más inteligentes que otros. En el siguiente texto kierkegaardiano, que versa sobre el ámbito ético y ético-religioso precisaré entre paréntesis algunas claves que ayuden a comprender su mentalidad: "la fórmula es: ¿quiero entenderlo? (nótese que se pregunta a la voluntad, no a la razón)... En la esfera ética y ética-religiosa ante todo no se puede admitir que haya cosa alguna respecto de la cual se deba preguntar: ¿puedo entenderla? (adviértase que esta pregunta se refiere a la capacidad intelectual). En el mismo instante la ética es desnaturalizada, ha perdido autoridad, se ha introducido la relajación. La ética no puede tampoco ser servida con la esfera de la inteligencia… No, no: todo eso que hace referencia a la inteligencia no tiene valor ético, está fuera del campo de la ética"[60].

En el estudio de la ciencia y de la filosofía, según Søren Kierkegaard, el hombre tiene que centrar la atención en lo externo. En cambio, "para estudiar lo ético, cada hombre está asignado a sí mismo. Él mismo es para sí más que suficiente a este respecto, sí, *él* es el único lugar donde

58. *Diario* (1846), ed. de M. A. Bosco, p. 169.

59. *Diario* (1846), ed. de M. A. Bosco, p. 171.

60. *Diario* (1852), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 89.

puede estudiarlo con seguridad"[61]. Los descubrimientos en lo externo a veces se llevan a cabo por casualidad y sin esfuerzo. En cambio, "el esfuerzo constante es la expresión de la visión ética de la vida por parte del sujeto existente"[62]. La ética es tarea. Es una materia seria y ardua, porque en ella el mismo existente es el sujeto y objeto de estudio, pero éste no está hecho, sino que hay que hacerlo[63].

El conocer propio de las ciencias y el de la filosofía tiene –según Søren Kierkegaard– como objeto la *posibilidad*; el de la ética, en cambio, la *existencia* (*Eksistens*) del sujeto: "todo conocimiento de la realidad es posibilidad. La única realidad de la que el existente tiene algo más que conocimiento es su propia realidad, en la que se desenvuelve; esta realidad es su interés absoluto. La exigencia de la abstracción sobre él consiste en que se vuelva desinteresado para conocer algo; la exigencia de lo ético sobre él consiste en estar infinitamente interesado en existir… La única realidad que hay para un existente es su propia realidad ética; respecto a toda otra realidad sólo tiene conocimiento, pero el conocimiento genuino es una transposición a la posibilidad… La certeza de la percepción sensorial es un engaño. El escepticismo griego lo ha mostrado adecuadamente, así como el idealismo moderno. La certeza del conocimiento histórico es asimismo un engaño… El pensamiento puro es un fantasma"[64]. Repárese en que Kierkegaard por 'posibilidad' entiende en exclusiva la posibilidad lógica, no la real, lo cual supone una reducción en teoría del conocimiento que favorece la oscilación entre el idealismo y el nominalismo. Nótese asimismo que al encumbrar el conocimiento propio y restarle importancia al sensible y al racional no defiende un escepticismo en estos últimos campos.

61. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 145. "Lo ético, contra lo que engañosamente podría imaginarse, no se ve mejor en la historia universal, donde todo gira en torno a millones, que en la propia y pobre vida de uno… Lo ético es la interioridad". *Ibíd*., p. 146.

62. *Ibíd*., p. 128.

63. "El conocimiento se relaciona con el cognoscente, el cual es esencialmente un existente; por tanto, todo conocimiento esencial se relaciona esencialmente con la existencia y con el existir. De ahí que sólo el conocimiento ético y el ético-religioso sean conocimiento esencial. Ahora bien, todo conocimiento ético y todo conocimiento ético-religioso se hallan en una relación esencial con el hecho de que el cognoscente existe". *Ibíd*., p. 199. Cfr. al respecto: AKE, St. E., "As we are so we make", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 4 (1999), pp. 299-309.

64. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 313.

Según Kierkegaard, la distinción entre el conocimiento filosófico y científico, por una parte, y el ético por otra, radica en que los primeros son teóricos, mientras que el ético es práctico, y él prefiere este último: "la ética no solo es un saber, es asimismo un hacer que se relaciona con un saber, y un hacer de tal modo que su repetición, en más de un respecto, algunas veces llega a ser más difícil que el primer hacer"[65]. Kierkegaard estima que el saber práctico es superior al teórico. Esta subordinación la admiró en Pascal: "Neander observa justamente que Pascal pone una escisión entre teoría y praxis en el hombre y mantiene a esta última como la cosa más alta"[66]. Adviértase asimismo en este punto el influjo kantiano, pues el pensador alemán supeditó la razón teórica a la práctica[67]. Pero como en la época de Søren Kierkegaard lo que dominaba es lo que él considera saber teórico, el pensamiento puro hegeliano, opinó que su periodo filosófico es de crisis: "¿No podrían ser estos fabulosos pensadores puros una señal de que a la humanidad le acecha una calamidad, por ejemplo, la pérdida de lo ético y lo religioso?"[68]. En suma, para él, la idealista es una filosofía en crisis, porque no puede explicar la existencia[69], ya que ésta sólo se puede esclarecer –según el pensador de Copenhague– mediante la ética[70].

No obstante, la tesis de que lo práctico es superior a lo teórico no es correcta, sencillamente porque se autocrítica, ya que defiende con una

65. *Ibíd.*, p. 163.

66. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850), ed. de C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 138. más adelante escribió: "La teoría y la doctrina son las hojas de la higuera". *Ibíd.*, (1854-55), vol. 11 (1982), p. 194.

67. Cfr. KNAPPE, U., *Theory and practice in Kant and Kierkegaard*, Berlin, New York, de Gruyter, 2004.

68. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 304.

69. "La filosofía hegeliana confunde la existencia al no explicar la relación con un existente y al desestimar lo ético". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 307. Para Löwith, "el concepto polémico de existencia real de Kierkegaard no sólo se dirige contra Hegel, sino que al mismo tiempo corrige las exigencias de la época. La existencia que se individualiza a sí misma es: 1º La realidad *señalada y única*, frente al sistema que abarca todas las cosas del mismo modo… 2º Se opone la realidad *individualmente única* a la universalidad histórica… 3º Frente a la exterioridad de las relaciones, la realidad es la existencia del individuo único. 4º Es una existencia *cristiana* ante Dios… 5º … es una existencia *que se decide* en sí misma en pro o en contra del ser cristiano". LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, ed. cit., p. 215.

70. "Lo ético infinitiza el interés por la existencia". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 313.

afirmación teórica la hegemonía de la *praxis*. El seudónimo Virgilius Haufniensis con el que Kierkegaard firmó *El concepto de angustia*, llega a afirmar incluso –de modo cercano al marxismo y a otras filosofías, que más que prácticas son pragmáticas– que "la verdad sólo existe para el individuo en cuanto él mismo la produce actuando"[71]. A esto se añade el olvido de la verdad eterna[72]. No obstante la precedente sentencia es errónea, pues la verdad, no se hace o construye, sino que se descubre, incluso la verdad interior, la de la propia persona. En la tradición filosófica moderna una sentencia similar a la kierkegaardiana fue la de Vico, para quien la verdad es, en definitiva, *lo hecho* (*verum-factum*). Ahora bien, la falsedad de este enunciado se advierte al notar que la tesis de que "la verdad es lo hecho" es una teoría, un asunto pensado; no es ningún hecho, ninguna práctica, ningún artefacto, ningún producto. Por tanto, es una sentencia autocrítica.

Como hemos visto, Søren Kierkegaard es muy dado a las contraposiciones radicales, y de acuerdo con esa actitud intenta supeditar la verdad a otras dimensiones humanas como la *certeza* o el *interés*[73], lo cual implica, en el fondo, una subordinación de la razón a la voluntad. Pero frente a esto hay que tener en cuenta que la verdad es fin en sí, y por tanto, no tiene sustituto útil. Además, como el pensador danés expone la verdad en sentido ético, existencial, vital, y su vida está transida de cristianismo, denomina 'pecado' a la falsedad, es decir, a lo opuesto a la verdad práctica: "llamemos ahora a la no-verdad del individuo *pecado*"[74]. Sin embargo, el error teórico no es necesariamente pecado, pues sólo lo es cuando es libremente aceptado y la índole de su materia es relevante.

Lo que Søren Kierkegaard quiere poner de relieve es que "el pensamiento abstracto, por no decir nada del pensamiento puro, expresamente ignora la existencia, lo cual desde el punto de mira ético está tan falto de

71. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 250. En otro lugar añade que "el comunicador de la verdad sólo puede ser un individuo. Y la comunicación de la verdad sólo puede ser dirigida al individuo". *Punto de vista*, ed. cit., p. 147.

72. "Por 'verdad' entiendo siempre 'verdad eterna'". KIERKEGAARD, S., *Punto de vista* Madrid, Aguilar, 1988, p. 145.

73. "En nuestro tiempo ya se ha hablado bastante de la verdad y ya va siendo hora de que se destaquen la certeza y la interioridad". KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 250.

74. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 209.

mérito que es culpable"[75]. Sin embargo, a este planteamiento kierkegaardiano hay que objetar que el pensamiento abstracto o el puro no es ni el único ni el mejor modo humano de conocer; o sea, no es ni toda ni la mejor filosofía que puede ejercerse; y –como se ha dicho– aunque este tipo de pensar no pueda dar cuenta del 'ser' del sujeto, éste si que es cognoscible de modo natural, es decir, sí cabe filosofía acerca de él (en concreto, antropología), y no sólo acerca de su despliegue existencial –manifestaciones humanas en las que se centró el existencialismo posterior–, sino también acerca de su 'ser' íntimo (antropología personal, trascendental, de la intimidad).

Para Kierkegaard la verdad humana mora en el interior del sujeto, y sólo se descubre en vínculo con Dios. Quien desconoce esto ignora su verdad, ignorancia común a las muchedumbres: "el siglo… no se compone más que de gentes… dedicadas en suma al mundo sabiendo utilizar sus talentos, acumulando dinero, triunfadores, como se dice, y artistas en prever, etc…, cuyos nombres pasarán quizás a la historia. ¿Pero han sido verdaderamente ellas mismas? No, pues en lo espiritual han carecido de yo, no han tenido un por quien arriesgarlo todo; han carecido absolutamente de yo ante Dios"[76]. El 'siglo', de ordinario, no atiende a verdades[77], menos aún a las personales. Por su parte, los 'filósofos' suelen conocer verdades, pero no *su* propia verdad, que –según Søren Kierkegaard– es la única necesaria[78]. No obstante, la ética tiene como objetivo llegar a ser el hombre singular que se es[79], y para serlo, debe alcanzar a conocer la intimidad (nótese la confusión temática kierkegaardiana entre

75. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 391.

76. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, publicado bajo el título *Tratado de la desesperación*, ed. cit., p. 48.

77. "Si el paganismo no conoce el espíritu, sin embargo está orientado hacia él, en tanto que nuestros modernos paganos sólo carecen de él por alejamiento o traición, lo que es la verdadera nada del espíritu". *Ibíd.*, p. 60.

78. "Sólo cuando uno es bastante prudente para querer construir un sistema sin introducir en él la ética, marcha todo bien, pues entonces uno obtiene un sistema en el que hay de todo, todo el resto, y en el que se ha omitido la única cosa necesaria". KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 236.

79. "Querer ser un individuo humano…en esto consiste el triunfo de lo ético sobre la vida y sobre todo espejismo". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 351.

ética y antropología); por tanto, a ella hay que dirigir la mirada[80], la única realidad importante[81]. Desde luego que ese conocimiento es difícil[82], por el tema, y porque se prolonga durante toda la vida, pero es el más ventajoso.

Como hemos visto, según Kierkegaard, a la fe (fiducial) y a su esfera religiosa no cabe pedirle razones. Pero él tampoco las acepta para la ética: "la ética no puede tampoco valerse de la esfera de la inteligencia, diciendo: ahora trata de aspirar, luego lograrás comprender seguramente: ten un poco de paciencia y ya verás cómo llegas a comprender alguna vez, etc. No, no: todo lo que sirva para la inteligencia, no tiene valor ético, excede del campo de la ética"[83]. Que esta visión kierkegaardiana de la ética es opuesta a la concepción clásica griega y medieval es claro; y que supone un intento de rectificar la kantiana, también. Baste para lo primero recordar el papel de la razón práctica en la ética de Aristóteles, así como el papel rector de la prudencia sobre las virtudes en sus mejores comentadores medievales. Añádase, por ejemplo, que la raíz de la ética según Tomás de Aquino es un hábito cognoscitivo innato, la sindéresis, el cual ilumina, atraviesa de sentido, tanto la razón práctica como la voluntad. En cuanto a lo segundo, téngase en cuenta que la clave de la ética para Kant era la norma de la razón.

De lo que precede se deduce una drástica conclusión: no cabe decir, según Søren Kierkegaard, que quepa un saber común al cual llamarle ética, es decir, no cabe ética como disciplina filosófica, pues, para él, éste saber es siempre singular, experiencial: "si la historia del mundo es la historia del linaje humano, entonces va de suyo que yo no consigo hallar lo ético en ella… Por el contrario, lo ético es calculado en la individualidad y, después, en la medida en que cada individuo, propia y esencial-

80. "El prototipo ético y religioso consiste en redirigir la mirada del observador hacia el interior de sí mismo". *Ibíd.*, p. 353.

81. "La realidad propia del individuo es la única realidad, pero la realidad ética no es la exterioridad histórica del individuo". *Ibíd.*, p. 556.

82. En "*Preciso es que él crezca y que yo mengüe*" explica: "el conocimiento de sí es un asunto difícil, pues tanto como uno comprende con facilidad al resto del mundo, así también la comprensión se altera súbita y significativamente cuando se trata de uno mismo". KIERKEGAARD, S., *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 271. Cfr. TAYLOR, M. C., *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Berkeley, University of California Press, 1980.

83. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1852), p. ed. de M.A. Bosco, ed. cit., p. 348.

mente, sólo comprende lo ético en sí mismo, al ser este su co-conocimiento con Dios"[84]. De modo que, según Kierkegaard, la ética no puede ser considerada como una ciencia práctica. El reproche en este punto a la visión kantiana de la ética es manifiesto. Por eso añade el danés que lo ético y lo ético-religioso es una "materia que no puede ser enseñada: irreductible a la ciencia debe, en efecto, referirse a la existencia"[85]. En esto el danés cree seguir a Sócrates, para el cual, en sentido estricto, la virtud no es susceptible de ser enseñada.

Como vimos, Kierkegaard no admite el carácter de ciencia para la metafísica y la antropología. Ahora comprobamos que tampoco lo acepta para la ética. Con todo, asume que la ética es superior a las precedentes. Sin embargo, la verdad es la tesis opuesta: las dos primeras son disciplinas filosóficas superiores a la ética por el *tema*, y esto por doble motivo: 1) Porque la antropología alcanza al acto de ser personal humano, y a través de él, al Dios personal, y es claro que las realidades superiores –creadas e increadas– son las personas. Por tanto, tal tema de la antropología es superior al de la ética, que es el obrar humano. 2) Porque la metafísica conoce los actos de ser reales extramentales y, a pesar de que los advierte como no personales, el obrar –tema propio de la ética– es inferior a tales actos de ser[86].

Por tanto, si Søren Kierkegaard niega el carácter de ciencia a las tres más altas ramas del saber filosófico –antropología, metafísica y ética–, su crítica a la filosofía no se reduce sólo al objetivismo hegeliano (como algunos intérpretes '*in melius*' consideran), sino también a lo superior de la misma. Nótese a la par, que si la sindéresis conoce las facultades humanas, y éstas son comunes al género humano, gracias a este hábito nos abrimos a conocer lo que tradicionalmente se ha denominado *natura-*

84. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 157.

85. KIERKEGAARD, S., 'La dialectique de la comunication éthica et éthico-religiosa' en *Oeuvres Complètes*, Paris, ed. de L'Orante, vol. 14, p. 377.

86. Además de la razón aducida, se puede ofrecer otra referida al *método* o nivel cognoscitivo humano de cada una de esas disciplinas. En efecto, las dimensiones noéticas humanas superiores a la razón son tres: el más elevado, el hábito de sabiduría, que posibilita conocer la intimidad humana; el intermedio, el hábito de los primeros principios, que hace posible conocer el fundamento de la realidad extramental, los primeros principios reales extramentales; y el inferior, el hábito de la sindéresis, que conoce el estado de nuestras facultades –razón y voluntad–, las activa, las respalda. El superior de los tres posibilita la antropología de la intimidad; el intermedio, la metafrísica; el inferior, la ética.

leza humana, tanto en su estado nativo (potencias '*ut natura*'), como desarrollado (facultades perfeccionadas mediante *hábitos* y *virtudes*). A esto último se puede denominar *esencia* humana. Pero si Kierkegaard niega el carácter de ciencia de la ética, porque reduce el alcance de dicho hábito cognoscitivo en exclusiva al propio sujeto, se nos plantea otra dificultad –además del carácter de ciencia de la ética– que será examinada a continuación, a saber, si la sociología es posible como disciplina filosófica.

3. EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD[87]

Según Kierkegaard, el que vive vida estética, por estar vertido al exterior, no se conoce a sí mismo. En cambio, quien vive vida ética busca conocerse, pero como esta vida sólo se puede vivir en primera persona aparece un problema: el de dar cuenta de lo que hoy se denomina 'intersubjetividad'. En el *Post-scriptum* se lee que "éticamente no hay relación entre sujeto y sujeto. Cuando comprendo a otro sujeto, su realidad es para mí una posibilidad"[88]. Se podría pensar que esta afirmación, por aparecer en esta obra seudónima, no responde a la mente de Søren Kierkegaard; pero en su *Diario* se reafirma en ella: "Aristóteles dice muy justamente que la 'multitud' es una determinación animal. El cristianismo enseña también que la vida eterna no es propiamente social. Del 'espíritu' no se puede deducir la sociedad, y la Iglesia existe en el fondo porque nosotros no estamos en la verdad de ser puramente espíritu. La 'comunidad' es un

87. Cfr. respecto de este problema: BERGMANN, S. H., *Dialogical philosophy from Kierkegaard to Buber*, New York, State University of New Cork Press, 1991; VERGOTE, H., "La relation chez Sören Kierkegaard et Martin Buber", *Istina*, 25/1-2 (1980), pp. 5-18.

88. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 318. Al encontrar a otra persona se debe decir: "esto soy incapaz de pensarlo. Por tanto, suspende el pensamiento". *Ibíd.*, p. 318. Cfr. sobre este tema: COSTA, F., "Intra-soggetto ed inter-soggetto in Kierkegaard", *Giornale di Metafisica*, 25/2 (2003), pp. 9-28; SÖLTOFT, P., "Antropology and Ethics: The Connection between Subjectivity and Intersubjectivity as the Basis of a Kierkegaardian Antropology", en *Antropology and Authority*, Houe, P., - Marino, G.D., - Rossel, S. H., (eds.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 41-48. Colomer escribió que "por valiosa que sea su categoría de individuo… le falta, para ser verdadera, integrar el momento de la comunidad". *Op. cit.*, p. 88.

acomodo, una indulgencia en consideración de cuán poco somos y porque no podemos resistir ser espíritu”[89].

La concepción kierkegaardiana de la persona humana como ‘individuo’ se rectificó con la noción de ‘coexistencia’, porque –según vimos– ‘persona’ denota apertura personal, relación. Tal apertura es radicalmente íntima, no principalmente manifestativa, como la que se da en la convivencia social. La intimidad personal humana está nativamente abierta al Dios personal y a las personas creadas[90]. En suma, ‘coexistencia’ no equivale a ‘intersubjetividad’, porque la primera caracteriza al *acto de ser* personal, mientras que la segunda es propia de la *esencia* humana.

Para Johannes Climacus, el seudónimo kierkegaardiano con que firmó el *Post-scriptum* (recuérdese que es su obra más filosófica), éticamente sólo es real la propia persona, pues “para él la realidad de cualquier otra persona va a ser concebida mediante el pensamiento, es decir, como posibilidad… Una persona no puede juzgar éticamente a otra, porque uno sólo puede comprender al otro como posibilidad”[91]. Estudiemos a continuación éste punto –la piedra de escándalo del pensamiento kierkegaardiano, como vimos, para Buber y, sobre todo, para Levinas[92]–,

89. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), pp. 22. En sintonía con esto, Søren Kierkeggard considera que describir a la Iglesia como “la sociedad de los santos” no es más que paganismo. Cfr. *Ibíd*., p. 25.

90. Es pertinente añadir que la elevación de la coexistencia personal por parte de Dios cabe llamarla Iglesia. Sin embargo, Kierkegaard, que describe al individuo en solitario, tiene el problema añadido de comprender la Iglesia. En efecto, la comprende como un remedio a la debilidad humana de aquellos hombres que no son más espirituales. Sin embargo, la verdad, al menos según el Magisterio de la Iglesia, parece contraria, pues la doctrina católica admite que dado que un cristiano no es el perfecto hijo de Dios, como él caben infinitos, y dado que cada uno es distinto, novedoso, de todos cabe aprender, siendo el primer aprendizaje el del sentido personal de cada quien, no el ejemplo externo que ofrecen. Esa vinculación de fondo conforma la Iglesia en la que, como se ve, todos salen ganando, pues todos añaden a los demás, si los demás los aceptan.

91. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 319.

92. “Pero ¿es que la relación con el Otro equivale a entrar en la generalización y desaparecer en ella? *Esto es lo que hay que preguntarse contra Kierkegaard, tanto como contra Hegel*”. LEVINAS, E., “Existencia y ética”, en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 75. Más adelante añade: “Para Kierkegaard, lo ético significa lo general. Según él, la singularidad del yo se perdería bajo la regla general válida para todos: la generalidad no puede ni contener ni expresar el secreto del yo. Pero no es cierto en modo alguno que lo ético esté donde él lo ve”. *Ibíd*., p. 78.

pues Søren Kierkegaard afirmó que "la sociabilidad pertenece a la determinación animal de ser hombre"[93], no, por tanto, a la del espíritu, mientras que para Levinas (y para Buber, los protagonistas de la filosofía del diálogo), el hombre es ininteligible sin sociedad, porque es un 'ser dialógico'.

Cuando pregunto éticamente por mi propia realidad, indica Søren Kierkegaard, eso "es pensamiento-realidad que está relacionado con mi propia realidad personal"[94]. Ahora bien, "preguntar por esta interioridad ética respecto de otro individuo es por de pronto anti-ético"[95]. Por eso advierte Kierkegaard que "para existir éticamente, resulta un ventajoso estudio preliminar aprender que la persona individual está sola"[96]. Nótese también en este punto como el pensador danés confunde la ética con la antropología de la intimidad, pues es claro que por ser la intimidad personal superior a su naturaleza humana, la cual es común al género humano, el hombre puede hacer ética, es decir, puede juzgar lo que es adecuado o inadecuado a la naturaleza humana, aunque no juzgue la intimidad personal de nadie. Sin embargo, Kierkegaard indica que tal juicio no es factible.

Por otra parte, según Kierkegaard, la intimidad personal sólo la conocemos en correlación con Dios por revelación sobrenatural divina. Esa vida íntima es, según él, la religiosa. Y del mismo modo que, según Søren Kierkegaard, uno no puede dar lecciones éticas a nadie, tampoco puede darlas religiosas: "un hombre puede enseñar a otro las lenguas, las artes, las habilidades manuales, etc., pero en el sentido ético-religioso nadie puede ser esencialmente útil a otro"[97]. La clave perfectiva de la

93. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 101. "Y es la astucia –añade– (en todo caso se trata de una astucia instintiva) con la que la asociación se pone en relación con el espíritu… porque, confesando que la asociación depende de nuestra debilidad, todavía se relaciona al espíritu".

94. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 319.

95. *Ibíd*., p. 320.

96. *Ibíd*., p. 320.

97. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 351. Y en otra parte escribe: "La característica más singular del curso que sigue el desarrollo del sujeto religioso consiste en ser una vía que existe para el individuo particular y que se cierra tras él". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 75. Por el contrario, Gouwens defiende que "The later Kierkegaard's understanding of Christian existence as faith, hoppe, and love is profofoundly social". GOUWENS, D. J., *Kierkegaard as*

vida humana radica en el paso del estadio estético al ético[98], y de éste al religioso. Además, para el pensador danés, la distancia entre la vida ética y la religiosa es menor que la existente entre la ética y la estética, pues con la ética uno puede remontarse a Dios[99], pero de ordinario la vida estética aparta del ser divino.

Si el 'conocer subjetivo' sólo alcanza a la propia intimidad, mientras que el 'objetivo' forma la idea universal[100] de hombre, el problema radica en cómo conocer a los otros de un modo que no sea general: "en el fondo sólo existe una cualidad: la individualidad. Es el eje de toda cosa; así, la comprensión de la propia personalidad es cualitativa, en tanto que la que poseemos acerca de los demás es cuantitativa"[101]. En efecto, si el sentido de cada uno es distinto al de los demás, porque cada uno es su propia particularidad (*Singulum*), y ese sentido sólo se conoce mediante el 'conocimiento subjetivo', no podemos conocer el sentido personal de los otros tal como particularmente son y están llamados a ser, sino sólo de forma general. En suma, para los demás somos enteramente misteriosos. Por eso, la ética kierkegaardiana no puede tratar de lo correcto o incorrecto respecto de la naturaleza humana, sino exclusivamente de lo bueno o malo particular que vive el propio sujeto[102]: "lo ético no trata con otros individuos"[103].Y asimismo comprende Søren Kierkegaard la religión, el centro de su doctrina[104].

religious thinker, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 229. La razón que este autor da es que ser cristiano implica necesariamente ser testigo.

98. KIERKEGAARD, S., "El hombre debe salir de lo poético y entrar en lo existencial, lo ético". *Punto de vista*, ed. cit., p. 163.

99. cfr. *Ibíd.*, p. 173.

100. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 170.

101. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1844), ed. de M.A. Bosco, ed. cit., p. 128.

102. Esta reducción ha sido puesta de relieve en los siguientes tres puntos: "i) the inability of a social morality to do justice to the uniqueness of each individual; ii) the erosion, in the modern world, of the social basis for a morality of conformity to costumary roles; iii) the pluralism of a secular ethics, its lack of a single goal in striving towards which the moral life finds its unity". RUDD, A., *Kierkeggard and the limits of the Ethical*, Oxford, Clarendom Press, 1993, p. 117.

103. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 321.

104. Cfr. EBNER, F., *La palabra y las realidades espirituales*, Madrid, Caparrós Editores, 1955, p. 51.

De acuerdo con lo que precede, la ética y la religión adolecerían –según el pensador de Copenhague– del estatuto de ciencia, pues quedarían reservadas a la experiencia particular[105]. Y asimismo estarían faltas de ese carácter otras disciplinas filosóficas como la sociología, la psicología, etc. Algunos intérpretes achacan la falta de carácter científico de las disciplinas filosóficas en Kierkegaard a su misma personalidad, pues ésta fue de perfil solitario. Otros, en cambio, defienden que Søren Kierkegaard estuvo pendiente de los demás, y aducen como muestra de ello el haber publicado tantos discursos edificantes. Independientemente de la causa personal que tenga esta carencia, es claro que el énfasis puesto por él en el individuo le lleva a poner en tela de juicio el valor de lo común de la naturaleza humana; y sólo en el descubrimiento de las claves comunes de lo humano se puede basar el carácter científico de dichas disciplinas filosóficas.

Con todo, Kierkegaard mismo escribió que "el sí mismo que es el objetivo (de sí propio) no es un sí mismo meramente personal, sino social, civil"[106], es decir, este individuo, que no es abstracto sino concreto, está en relación con los demás. Eso es así, seguramente, porque el esfuerzo por llegar a ser individualmente ético y religioso redunda en los demás por medio del ejemplo ofrecido y con el buen trato otorgado. Sin embargo, de afirmar esas experiencias particulares a que quepa ciencia de las manifestaciones humanas queda un largo trecho. Pero Søren Kierkegaard no quiso recorrerlo sencillamente porque no le importaba la 'ciencia universal', sino el 'conocimiento propio'.

Kierkegaard también escribió que "en nuestra época se han perdido todas las determinaciones sustanciales: ya no se concibe a la persona individual en el conjunto orgánico de la familia, del Estado, del género humano; se lo deja por completo abandonado a sí mismo; y el individuo se convierte así en su propio creador"[107]. Pero una cosa es que Søren Kierkegaard dote de importancia a la familia, sociedad y Estado, y otra que fundamente en qué radica en cada caso su cohesión, asunto que no

105. "En la ciencia, como en la vida, la ética es siempre igualmente aborrecible". KIERKEGAARD, S., *Diario de un seductor*, en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. I, ed. cit., p. 69.

106. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, II, ed. cit., 235.

107. KIERKEGAARD, S., *Antígona*, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. I, ed. cit., p. 39. En su diario alaba a Platón porque, frente a Hegel, no hace superior el Estado al singular. Cfr. *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 181.

lleva a cabo en todas ellas, porque si bien acierta en que el vínculo de cohesión familiar es el amor personal, no puede fundar la cohesión social y estatal en la ética, ya que la concibe como 'particular', 'individual'[108].

Kierkegaard escribió también que "en la predicación el individuo habla como individuo al individuo… Sin embargo, la predicación es el arte más difícil de todas y el que Sócrates realmente elogiaba: la capacidad de diálogo"[109]. Según esto, el diálogo es, para Søren Kierkegaard, una clave de la cohesión social. Sin embargo, parece claro que el norte o fin de ese dialogo no es para él la verdad objetiva (en todo caso sería la verdad, el sentido personal, de cada individuo). Ahora bien a falta de verdad objetiva que marque el norte de la convivencia humana, lo que queda para aunar a los ciudadanos deberá ser algo de índole voluntario: la certeza[110]. Lo mismo se puede leer un siglo después en los escritos de un pensador alemán que prima la praxis por encima de la teoría, en rigor, de la verdad: Habermas. Tal vez por eso Søren Kierkegaard entendió el diálogo como 'predicación' religiosa, y de ésta escribió en su *Diario* que "la prédica es hecha por la existencia, no por la boca"[111], es decir, por el ejemplo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Kierkegaard opuso el conocimiento ético y ético-religioso al conocimiento científico y filosófico, por considerar que el primero es 'subjetivo', mientras que los otros son 'objetivos', es decir, propios de la razón, la cual –declara– no tiene alcance real sobre el sujeto (la 'idea' de sujeto no es el 'sujeto'). De aquí se podemos derivar unas conclusiones con que se puede resumir este capítulo:

108. Cfr. al respecto: AAVV., *Kierkegaard. The self in Socity*, Pattison, G.,- Shakespeare, S., (eds.), London, Macmillan Press, 1998.

109. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 49.

110. "La verdad sólo existe para el individuo en cuanto él mismo la produce actuando… En nuestro tiempo ya se ha hablado bastante de la verdad y ya va siendo hora de que se destaquen la certeza y la interioridad… La certeza y la interioridad sólo se dan en la acción y sólo se obtienen por medio de la acción". *Ibíd*., p. 250.

111. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850), ed. C. Fabro, vol 7 (1981), p. 69.

1. Søren Kierkegaard no distinguió realmente entre antropología y ética, porque su descripción de lo humano es existencial, biográfica, manifestativa, pero no trascendental, es decir, no centrada en el a*cto de ser* personal humano, sino exclusivamente en las manifestaciones de la *esencia* humana, fundamentalmente en el obrar. Por lo demás, al afirmar que el sentido personal, tema que persiguen la ética y la religión, sólo se alcanza por revelación divina, por *vocación*, negó que tal sentido pudiese ser alcanzado, al menos en parte, de modo natural por tales disciplinas.

2. Kierkegaard no pudo admitir que la ética tuviese carácter de ciencia, pues con ella sólo se puede dar cuenta de la propia conducta existencial humana, pero no de lo que sea bueno o malo para la naturaleza humana en común.

3. Obviamente, el anterior reparo conlleva otra rémora: la de dar cuenta de la intersubjetividad. Con lo cual *Kierkegaard puso también en tela de juicio el carácter de ciencia de otras disciplinas humanísticas tales como la psicología o la sociología.*

Lo que precede supone que, en rigor –y de modo parejo a Kant ('tuve que poner límites a la razón…'[112]) y a Lutero–, Kierkegaard acaba negando el estatuto de ciencia a las disciplinas filosóficas teóricas e incluso a las prácticas, para dar paso a un tipo de fe práctica que no es noética sino fiducial. Pero si ésta no es cognoscitiva, y se basa sólo en una 'certeza voluntaria' (que no responde, además, a la ortodoxa doctrina cristiana), ¿no parece peor el remedio que la enfermedad?

112. Cfr. FRIEDMAN, R. Z., "Kant and Kierkegaard. The limits of reason and the cunning of faith", *International Journal for Philosophy of Religion*, 19 (1986), pp. 3-22; GREEN, R.M., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Dedt*, New York, State University of New York Press, 1992.

CAPÍTULO III
¿ACTO DE SER PERSONAL O EXISTENCIA?

PLANTEAMIENTO

Para Clair la antropología de Søren Kierkegaard se puede resumir en cuatro palabras: ambigüedad (que este autor entiende como dualidad entre lo filosófico y teológico), seudonímia, historia (o síntesis de tiempo y eternidad) y singularidad[1]. Para Nicoletti, en cambio, con uno sólo término: la historia[2]. También, aunque muy matizadamente, para Torralba Roselló[3]. Para Suances Marcos la clave del mensaje de Kierkegaard es el cristianismo[4], aunque cabe llamarle más bien luteranismo[5]. Por su parte,

1. CLAIR, A., *Seudonime et paradoxe*. *La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976; *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993.

2. Cfr. NICOLETTI, M., *La dialettica dell'Incarnazione: soggettività e storia nel pensiero di Søren Kierkegaard*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1983.

3. "El ser humano es, para él, un sujeto histórico, aunque no puramente histórico". TORRALBA ROSELLÓ, F., *Poética de la libertad*, ed. cit., p. 70.

4. "Yo he hecho del cristianismo y su mensaje de salvación la verdad suprema a la que he entregado mi ser; eso me ha aislado de mis contemporáneos; ellos se llaman también cristianos, pero no sufren por esa causa; la verdad cristiana no ha perforado la epidermis de su espíritu". SUANCES MARCOS, A. M., *Søren Kierkegaard*, vol. I, ed. cit., p. 125. "Kierkegaard es un ejemplo de esos escasos hombres que viven conforme a sus ideas llegando hasta las últimas consecuencias. Vista en conjunto su vida muestra una clara unidad: la fidelidad a un ideal mantenido durante toda la vida… Pues bien, ese ideal en Søren Kierkeggard fue la fe y el amor a Dios". *Ibíd*., p. 272.

5. "Me parece que (Kierkegaard) está tocado por la visión luterana que hace del hombre un ser esencialmente pervertido que no puede salir de su innata maldad si Dios, desde fuera y ex profeso, no le saca de ese estado". *Ibíd*., p. 302.

para Wahl, en el pensador danés, es "la existencia es el más alto valor"[6]. Jolivet añade que aunque Søren Kierkegaard hable de su propia existencia, hay en su escrito una tematización universal de lo vivido por él: "Por ejemplo, el *Concepto de angustia* y el *Tratado de la desesperación* tratan evidentemente de una sistematización y una universalización destinadas a hacer inteligibles y comunicables los datos del análisis existencial"[7], por lo que se aprecia de nuevo la contradicción interna que encierra la débil teoría del conocimiento kierkegaardiana.

Pero, al margen de la gnoseología de Søren Kierkegaard, aquí se intentará fundamentar que en su doctrina no hay una neta distinción entre lo que cabe llamar 'existencia' (*Tilvaerelse*) por un lado, y 'acto de ser' personal por otro. El *acto de ser* es lo radical de lo humano. La *existencia* de la que habla Kierkegaard es, en cambio, el movimiento (*Bevaegelse*), el fluir del despliegue biográfico y manifestativo de esa actividad interna y neurálgica, novedosa e irrepetible, que es cada persona humana.

En lenguaje clásico, la distinción real entre *acto de ser* y *existencia* (esta última vendría a ser para Kierkegaard el desarrollo perfectivo de lo que los medievales llamaron 'esencia' humana) no estuvo en el punto de mira del pensador de Copenhague, porque éste centró su atención en otra diferencia: la que media entre la existencia real singular y el concepto ideal universal de ella[8]. Kierkegaard contrapuso al concepto universal la

6. WAHL, J., *Historia del existencialismo*, Buenos Aires, La pléyade, 1971, p. 12. Cfr. también: BOYER, R., - PAUL, J. M., *Kierkegaard, la découverte de l'existence*, Nancy, Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy, 1990.

7. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, ed. cit., 60. Cfr. asimismo: THULSTRUP, N., "Kierkegaard's approach to existence versus Hegelian speculation", en *Kierkegaard and spekulative idealism*, Copenhague, Reitzels Boghandel, 1979, pp. 98-113.

8. "El concepto de existencia es una idealidad, y la dificultad estriba precisamente en saber si la existencia se resuelve en conceptos. Si así fuera, Spinoza podría tener razón con su 'essentia involvit existentiam', esto es, el concepto de existencia, vale decir, la existencia ideal. Pero, por otra parte, Kant tiene razón cuando afirma que del concepto de existencia no surge ninguna nueva determinación de contenido. Kant, claro está, piensa honestamente en la existencia como no coincidente con el concepto, es decir, piensa en una existencia empírica. Sobre todo en el ámbito de lo ideal vale el principio de que la esencia es la existencia (si está permitido emplear en este caso el concepto de existencia). La tesis leibniziana –si Dios es posible, es necesario– es justísima. Nada se le añade a un concepto, sea que tenga o no existencia; para el concepto esto no cuenta en absoluto; porque sobradamente posee existencia, es decir, existencia de concepto, existencia ideal. Pero la existencia corresponde a la realidad singular, al singular (como ya enseñó Aristóte-

existencia particular. Se trata de la misma contraposición que encontramos en Kant entre los táleros pensados y los reales, o en Descartes, entre los objetos universales del *cogito* (por los que se inclinaría el racionalismo e idealismo posteriores) y el *sum* (el único que admitieron, como *hecho*, algunos representantes del empirismo posterior; otros, como Hume, ni siquiera eso, porque consideraron que el *sum* no es real, sino mero escenario donde se suceden las vivencias reales empíricas)[9].

Según García Amilburu, para Kierkegaard, "la existencia humana está esencialmente asociada al cambio, al movimiento, a la actividad. La paz y la quietud, por el contrario, está ausentes de su horizonte. Están sin embargo presentes en el espacio configurado por la existencia humana las dificultades, que aparecen relacionadas con ella en forma de paradoja, lo patético, la contradicción, etc."[10]. En efecto, para Søren Kierkegaard, todo hombre es un existente que se tiene a sí mismo como *tarea ética* y como *decisión religiosa*, por lo que se ve que lo que le importa al pensador danés es, más que la constitución intrínseca de la persona, el modo de despliegue humano, es decir, el '*cómo*' existencial[11]. Con todo, también ofrece algunas notas descriptivas de la constitutiva complexión del sujeto, las cuales se intentarán exponer seguidamente.

les): esa queda fuera, y de ninguna manera coincide con el concepto". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. C. Fabro, Brescia, Morcelliana, vol. 6 (1981), p. 46. En otro lugar escribe: "La existencia no es un trabajo abstracto precipitado, sino un esforzado e incansable 'mientras tanto'". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 510.

9. González Álvarez opone en este punto el pensamiento de Kant al de Descartes y sostiene que el existencialismo es más afín al pensador de Köniesberg: "el existencialismo se opone a Descartes, partiendo, como Kant, de la consideración de que la existencia del yo no puede ser deducida del cogito". "El dato inicial de la metafísica existencialista". GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Sapientia*, 4 (1949), p. 15.

10. GARCÍA AMILBURU, M., *La existencia en Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 1992, pp. 102-3.

11. Cfr. JURANVILLE, A., *La philosophie comme savoir de l'existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

1. LA CONSTITUCIÓN INTRÍNSECA DEL SUJETO

En los escritos de Søren Kierkegaard se describe al hombre como un ser compuesto. Esta composición admite diversas modalidades que se describirán a continuación: síntesis de cuerpo, alma y espíritu; síntesis de finito–infinito; síntesis de temporal–eterno; síntesis de necesidad–libertad.

a) *Síntesis de cuerpo, alma y espíritu*. En su obra *El concepto de angustia* el seudónimo Virgilius Haufniensis (con el que Kierkegaard firmó la obra) afirma: "el hombre es una síntesis de alma y cuerpo[12]. Ahora bien una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu. En el estado de inocencia no es el hombre meramente un animal; porque si el hombre fuere meramente un animal en algún momento de su vida, no importa cuando, entonces jamás llegaría a ser hombre. Por lo tanto, el espíritu está presente en la síntesis, pero como algo inmediato, como algo que está soñando. En la medida de su presencia indudable, el espíritu es en cierto modo un poder hostil, puesto que continuamente perturba la relación entre el alma y el cuerpo. Esta relación, desde luego, es subsistente, pero en realidad no alcanza la subsistencia sino en cuanto el espíritu se la confiere"[13]. Se podría sospechar que por tratarse de una obra seudónima, la precedente trilogía con que Søren Kierkegaard describe al hombre no responde a su propia concepción antropológica. Ahora bien, lo mismo encontramos en

12. Según G. Malantschuk, Søren Kierkeggard pudo tomar esa visión compuesta del hombre de varias fuentes: de algunos pasajes del *Nuevo Testamento*; de la dogmática del profesor Clausen en su sección de la antropología cristiana; de la dogmática especulativa de Martensen. Cfr. MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's concept of existence*, Milwaukee, Marquette University Press, 2003, p. 16.

13. KIERKEGAARD, S., *El concepto de angustia*, ed. cit., p. 94. Y más adelante repite: "El hombre, según queda dicho, es una síntesis de alma y cuerpo, pero también es una síntesis de lo temporal y lo eterno. Esto ya se ha dicho bastantes veces y no seré yo el que objete nada en contra. Mi deseo, en verdad, no es el de descubrir novedades; al revés, mi mayor alegría y ocupación favorita siempre será la de meditar en aquellas cosas que parecen completamente sencillas". *Ibíd.*, p. 163. "El hombre es una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. Por eso, la desorganización en una de estas esferas no puede por menos de repercutir en las otras restantes". *Ibíd.*, p. 224. "El cuerpo es el órgano del alma y, consiguientemente, también del espíritu". *Ibíd.*, 247.

su *Diario*: "el hombre es una síntesis de carne, alma y espíritu. Pero el espíritu pone la discordia"[14], porque el espíritu es opuesto a la carne y sangre, es decir, a la sensualidad[15].

A lo que precede Kierkegaard añadió –asimismo en su *Diario*– que "el hombre es una síntesis; y así, por naturaleza (por así decir) es un hipócrita nato o con una posibilidad congénita de serlo. Y eso que Dios quiere ver en todo singular es esto: ¿prefieres ser un hipócrita, o quieres referirte a la verdad? La hipocresía, porque el hombre es una síntesis, está siempre al acecho"[16]. Para evitarla, Søren Kierkegaard recuerda que la clave cristiana es mortificar el cuerpo, sacrificarse por servir a la causa de Dios, a la idea[17]. Pero el conseguir la meta, en definitiva el Cielo, es asunto exclusivo de la 'gracia' divina, porque frente a ello 'nuestro esfuerzo no significa nada': "querer desembarazarse de la renuncia… es mundaneidad. Pero querer practicar la renuncia, por ser considerado extraordinario, es también una mundaneidad. En general, no puedo jamás insistir demasiado en que el extraordinario no tiene nada que hacer con la esfera ética. Desde el punto de vista de la ética la cosa más alta es simplemente el propio deber… El extraordinario no se refiere a eso que desde el punto de vista ético mira a ejecutar la cosa mandada, sino que guarda relación especial a Dios"[18]. ¿Qué significa 'extraordinario' para Kierkegaard? El hombre que llega a ser 'espíritu' a base de sacrificio personal (y a pesar de la envidia y persecución de los demás), porque "nadie nace realmente extraordinario, lo llega a ser"[19].

14. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 78. "El hombre es una síntesis: es animal-espíritu". *Ibíd.*, (1854), vol. 11 (1982), p. 58.

15. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 111.

16. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1852), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 164. En otro pasaje añade: "El hombre es una síntesis compuesta de dos principios, uno inferior y uno superior, y desde el nacimiento está casi completamente en poder del principio inferior". *Ibíd.*, (1854), vol. 11 (1982), p. 80.

17. "Servir a la idea es un sufrimiento y un martirio". *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 218. "No es de ningún modo posible amar a Dios y ser feliz en este mundo. No, el Dios del cristianismo está en contraste con este mundo; por tanto, quien ama cristianamente a Dios, no puede ser feliz en este mundo". *Ibíd.*, p. 224.

18. *Diario* (1852), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 171.

19. *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 58. "El sufrimiento que el cristianismo del *Nuevo Testamento* inculca como sufrimiento específico es propiamente el sufrir que viene de parte de los hombres". *Ibíd.*, (1853-55), vol. 12 (1982), p. 47.

Según el precedente esquema, el espíritu (*Aand*) es un tercer elemento que fragua la síntesis de cuerpo y alma. Estos elementos son –según Søren Kierkegaard– nativos, también el espíritu, aunque de entrada no se tenga conciencia de ellos[20]. La clave en la vida humana está en llegar al predominio del espíritu sobre lo corpóreo. Por eso, Kierkegaard habla muchas veces de 'llegar a ser espíritu'[21]. Se llega a ser mediante el sufrimiento[22]. Y cuando se ha llegado a serlo, "la más gran pena es la de ser espíritu y tener que vivir entre los hombres"[23]. Por tanto, la vida humana es un 'proceso dialéctico' para llegar a ser subjetivo[24], un individuo espiritual, ético-religioso vinculado a Dios[25]. En suma, si se pregunta qué es el espíritu, el escritor danés nos responde: "Espíritu es el poder que el conocimiento de un hombre ejercita sobre su vida. El que tiene una idea bastante insensata de Dios, pero hace eso que esta idea insensata exige con abnegación de él, ese tiene más espíritu que un ingenio docto y espe-

20. "El ser humano, si bien es espíritu desde el mismo instante de nacer, no llega a ser, sin embargo, consciente de sí en cuanto espíritu hasta más tarde". KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, ed. cit., p. 253. Para Leo Gabriel "no es posible construir una estructura del hombre desde las tres sustancias –espíritu, alma y cuerpo–. Porque el espíritu no es, según Kierkegaard, 'sustancia' alguna, sino más bien, una relación incesantemente activa, y en el hacerse, en el acontecer, en la actualización del todo de cuerpo y alma. La actividad del espíritu no se deriva ni de un principio físico ni de un principio metafísico. El hombre no es una síntesis, física ni metafísica de cuerpo y alma, sino que es un todo concreto de esta síntesis, no un ente, sino un deveniente. El hombre no es, sino que se hace, este devenir es precisamente dialéctico desde el espíritu, desde el ser y actuar del espíritu en la existencia". GABRIEL, L., *Filosofía de la existencia*, ed. cit., p. 85.

21. "El llegar a ser cristiano es, según el *Nuevo Testamento*, llegar a ser 'espíritu". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1853-55), ed. C. Fabro, vol. 12 (1982), p. 41.

22. "El que no ha sufrido un poco la bestialidad de los hombres, no llega a ser espíritu". *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 58. "Llegar a ser 'espíritu' consiste, según el *Nuevo Testamento*, en morir, en mortificarse, porque según el *Nuevo Testamento*, ningún hombre nace 'espíritu'; según el nacimiento natural ser hombre es ser carne y sangre y alma. Por eso el mortificarse es la crisis para llegar a ser espíritu". *Diario* (1853-55), ed. C. Fabro, vol. 12 (1982), pp. 41-42.

23. *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 175.

24. Cfr. al respecto: MATTHIS, M. J., "Becoming subjective. Kierkegaard's existential revolution", *Philosophy Today*, 50/3 (2006), pp. 272-283.

25. Cfr. en este sentido: TORRALBA ROSELLÓ: F., *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, Madrid, San Pablo, 2008, Cap. 2: Su espiritualidad.

culativo que tendrá quizá un conocimiento más exacto de Dios, pero no ejercita ningún poder sobre su vida"[26].

Para Hall el concepto de *espíritu* en Kierkegaard es una deuda que éste debe al cristianismo[27]. Seguramente la tomó de los escritos de San Pablo, porque, como notó Hannan, es un concepto religioso, no sólo filosófico[28]. En su exposición del pensamiento de Søren Kierkegaard, para Evans y Barrett, la clave humana es el espíritu, y el meollo de éste es la relación[29]. Como se ha adelantado, Søren Kierkegaard habla de llegar a ser 'espíritu', es decir, que el espíritu emerja sobre la corporeidad. Según esto distingue dos tipos de hombre: "entre ser un hombre espiritual y ser puramente hombre-animal hay toda una diferencia de cualidad. Pero se trata de una diferencia que ni es de hecho accesible a los sentidos"[30]. Ahora bien, sin llegar a ser espíritu no cabe salvación eterna[31]. Dada la dificultad que supone llegar a serlo, Kierkegaard dice de su tiempo que "el 'espíritu' ha desaparecido completamente de la humanidad"[32]. De acuerdo con su tesis de que no caben más que dos tipos de vida para el

26. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 176.

27. HALL, R.L., *Word and Spirit. A Kierkegaardian Critique of the Modern Age*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. 29-37.

28. Cfr. HANNAY, A., *Kierkegaard*, London, Routledge, 1991, 314. En su diario Søren Kierkeggard escribió: "en sentido rigurosamente cristiano yo no soy espíritu". *Diario* (1850), ed. C. Fabro, vol 6 (1981), p. 190.

29. "The spirit is something I myself am; it is not an entity residing in me… Spirit is relational… The relation with God is fundamental… Every human being has a relationship to God the Creator, on whom our ultimate status as persons depends…So for Kierkegaard the term 'person' describes both something I *am*, by virtue if God's creative activity, and something I must *become*, in and through my relations with God and other people". EVANS, C. S., *Søren Kierkeggard's Christian Psychology*, Vancouver, British Columbia, 1990, pp. 43-47. "Although Kierkegaard does not rely upon an elaborate theory of human nature, he does tease and prod the reader into self reflection". BARRETT, L. C., *Kierkeggard*, Nashville, Abingdon Press, 2010, p. 52.

30. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 191.

31. "Según el cristianismo, la salvación está propiamente en el llegar a ser espíritu… Pero llegar a ser espíritu es llegar a ser singular; el aislamiento es la *conditio sine qua non*, la condición inevitable". *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 96.

32. *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 93.

hombre, la animal y la espiritual[33], lo que en el fondo mantiene es que la mayoría de los hombres no llegan a ser espíritu.

La distinción real entre *alma* y *espíritu* es bíblica y se halla tanto en el *Antiguo*[34] como en el *Nuevo Testamento*[35]. El alma tiene como cometido vivificar al cuerpo, mientras que el espíritu, lejos de albergar ese fin, dice referencia directa a Dios. En términos medievales cabe decir que el alma equivale a la '*essentia hominis*', mientras el espíritu al '*actus essendi*'. En esa distinción real la '*essentia*' se encarga de vivificar y perfeccionar todas las potencias humanas, tanto las que tienen soporte orgánico (y al mismo cuerpo) como a las que carecen de él (inteligencia y voluntad), mientras que el '*actus essendi*', siendo acto respecto de la '*essentia*', no tiene su fin en ella, porque el tema de lo superior no es lo inferior. En nuestra actual terminología se puede indicar que espíritu equivale a *persona*, mientras que alma equivale a *yo*. Ya se ha indicado que la persona no es el yo, pues conocemos el yo, pero no acabamos de saber la persona que somos.

Algo de esto barruntó Kierkegaard, porque su formación es bíblica, pero no expuso con claridad estas distinciones reales, pues las explicó más ascética que ontológicamente. Por eso indicó que espíritu se llega a ser más que se es, y se alcanza a serlo en la medida en que uno, lejos de obcecarse en la preocupación por su cuerpo, se encamina, a base de sacrificio corporal y moral, a cumplir el '*ideal*', su *vocación* singular, comprendiéndose por encima del ámbito común de la estética corpórea y de la ética del alma.

33. "No existen más que dos concepciones de la vida, que corresponden al doble que es el hombre: ser animal o ser espíritu. Según la una el fin de la vida está en el vivir, en el gozar la vida y empeñar todo en esto. Para la otra concepción el significado de la vida está en el morir". *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 99. "Existen dos modos de ser hombre: determinación de animalidad–determinación de espíritu. La determinación animal se refiere a propagar el género…". *Ibíd*., (1854-55), vol. 11 (1982), p. 210.

34. "Bendecid, almas y espíritus justos, al Señor". *Dan*., III, 86;

35. "Proclama mi alma las grandezas del Señor, y se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador". *Lc*, I, 47; "Que vuestro ser entero -espíritu, alma y cuerpo- se mantenga sin mancha". I *Tesal*., V, 23; "La palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que una espada de doble filo: entra hasta la división del alma y del espíritu". *Hebr*., IV, 12.

b) *Síntesis de finito–infinito*. Por otra parte, en su obra seudónima *Post-scriptum* Kierkegaard indica que "la existencia se compone de lo infinito y lo finito; el existente es infinito y finito"[36], y sostiene –como en *El concepto de angustia*– que el ser humano es un compuesto de alma, cuerpo y espíritu. Søren Kierkegaard piensa que el idealismo considera al hombre sólo como espíritu: "en la existencia lo importante es que todos los elementos están presentes simultáneamente. En lo referente a la existencia, pensar no es para nada superior a la imaginación y al sentimiento, sino que está coordinado. En la existencia la supremacía del pensamiento se va al traste… El pensamiento abstracto no puede sostenerse a sí mismo frente a la existencia… Unir los elementos de la vida en contemporaneidad, esto es precisamente la tarea"[37]. Aquí se percibe cierta visión totalizante de lo humano. Con todo, esto es difícilmente compatible con otra afirmación suya de la primera época: "¿Qué es entonces mi alma?, mi ser más íntimo"[38]. Ya se ha insistido en que el conocer y la teoría no es, según Kierkegaard, la dimensión humana superior. Por encima de ellas, como vemos, coloca al *sentimiento*, hegemonía que en su tiempo había defendido el teólogo protestante alemán Friedrich Schleiermacher y que volverá a aparecer en la fenomenología alemana un siglo después (Stein[39], Scheler[40], Hildebrand[41]…).

36. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 383. Antes había escrito: "¿Qué es la existencia? Es ese niño engendrado por lo infinito y lo finito, por lo eterno y lo temporal, y que, por tanto, se encuentra incesantemente en la tensión del esfuerzo". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 101.

37. *Ibíd*., pp. 342-343.

38. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 200.

39. Con palabras de ala autora: "Es costumbre comprender por el corazón la interioridad del alma, puesto que manifiestamente es el corazón el que participa más fuertemente en lo que pasa en el fondo del alma". STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, México, FCE., 1994, p. 451. "La tríada auténtica de la vida espiritual sería: pensamiento, sentimiento y voluntad". *Ibid*., p. 463. "El *sentimiento* del que hablamos tiene en sí un valor de conocimiento, nos descubre una cosa hacia la cual constituye una vía de acceso. Es un *acto* espiritual, una *percepción* espiritual. Lo llamamos *sentimiento* porque es una captación oscura, porque este acto no tiene la claridad ni la precisión de la intuición intelectual perceptible conceptualmente y porque es una *percepción que viene del corazón*", *Ibid*., p. 517. "Pues al tener sentimientos no sólo vivencia objetos, sino a sí mismo, vivencia los sentimientos como provenientes del 'fondo de su yo'… Además, en los sentimientos nos vivenciamos no sólo como existentes, sino como hechos así o asá: ellos nos manifiestan cualidades personales". *Sobre el problema de la empatía*, en Obras Completas, vol. II, Burgos, Monte Carmelo, 2002, pp. 181-2.

Kierkegaard insiste en la misma caracterización del hombre como 'espíritu' en un discurso edificante posterior al *Post-scriptum:* "Ser espíritu, es la gloria invisible del hombre"[42]. En ese mismo discurso indica que "el hombre es el lugar en el que el tiempo y la eternidad están en contacto perpetuo, en el que lo externo irrumpe en lo temporal"[43]. Por su parte, en su obra seudónima *La enfermedad mortal* reitera la tesis del *Post-scriptum* en un célebre texto: "el hombre es espíritu. ¿Pero qué es el espíritu? Es el yo[44]. Pero entonces, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el retorno a sí misma de la relación. El hombre es una síntesis de infinito y finito,

40. "Están completamente sustraídos al dominio de la voluntad los sentimientos que brotan espontáneamente de la hondura de nuestra persona misma y que, por consiguiente, son en grado mínimo 'sentimientos reactivos', a saber: la beatitud y la desesperación de la persona misma". SCHELER, M., *El formalismo de la ética y la ética material de los valores,* trad. española *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 454.

41. He aquí unos pasajes significativos al respecto de este autor: "Debemos reconocer el lugar que el corazón ocupa en la persona humana, un lugar de igual categoría que el de la voluntad y el entendimiento". HILDEBRAND, D. VON, *El corazón*, Madrid, Palabra, 1996, p. 52. "Admitamos que en el hombre existe una tríada de centros espirituales: entendimiento, voluntad y corazón que están destinados a cooperar entre sí fecundándose mutuamente". *Ibid*., p. 56. "Es en la esfera afectiva, en el corazón, donde se almacenan los tesoros de la vida más individual de la persona; es en el corazón donde encontramos el secreto de una persona y es aquí donde se pronuncia su palabra más íntima". *Ibid*., p. 118. "El corazón, en su sentido más estricto, es el núcleo más personal e íntimo de la "afectividad tierna". Evidentemente, el hombre sin corazón posee este centro, sólo que lo tiene silenciado o paralizado". *Ibid*., p. 120. "Para comprender la naturaleza del corazón, debemos darnos cuenta de que, en muchos aspectos, el corazón constituye el yo real de la persona más que su intelecto y su voluntad". *Ibid*., p. 133. "En la esfera moral, es la voluntad quien posee la última palabra… Sin embargo, en muchos otros terrenos, es el corazón, más que la voluntad o el intelecto, el que constituye la parte más íntima de la persona, su núcleo, el yo real". *Ibid*., p. 133. "La felicidad sólo se puede experimentar con el corazón… el corazón representa, por encima de la inteligencia y de la voluntad, el verdadero núcleo de la persona". *Ibid*., p. 134. "En algunos ámbitos el corazón representa nuestro yo más íntimo". *Las formas espirituales de la afectividad,* Madrid, Univ. Complutense, 1996, p. 178.

42. KIERKEGAARD, S., 'Les lis des champs et les oiseaux du ciel', Discours édifiants, en *Ouvres Complètes*, Paris, ed. de L'Orante, vol. 13, p. 185.

43. *Ibíd*., p. 187.

44. "Ser 'espíritu' es ser 'yo'". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 88.

de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos. Desde este punto de vista el yo todavía no existe. En la relación de dos términos, la relación entra como tercero, como unidad negativa, y los términos se relacionan a la relación, existiendo cada uno de ellos en su relación con la relación; así, por lo que se refiere al alma, la relación del alma con el cuerpo no es más que una simple relación. Si, por el contrario, la relación de refiere a sí misma, ésta última relación es un tercer término positivo y nosotros tenemos el yo"[45].

Lo que en *El concepto de angustia* Kierkegaard denominaba 'espíritu', en *La enfermedad mortal* lo llama 'yo', y viene descrito como autoreferencia o relación consigo mismo. Al enfatizar que la relación entre los términos es un tercero, Kierkegaard se opone a la dialéctica hegeliana. Sin embargo, describir al yo como una relación que se relacione consigo misma no es una buena descripción de la apertura interior humana, porque denota 'reflexividad', pero, en sentido estricto, en el hombre no existe reflexión ninguna, sino referencia de unas dimensiones a otras distintas (recuérdese lo indicado acerca de la distinción entre *método* cognoscitivo y *tema* conocido)[46].

Comos se ha dicho, Søren Kierkegaard tomó la visión tripartita humana entre 'cuerpo', 'alma' y 'espíritu' de los textos paulinos[47], aunque alguno piensa que la tomase de los Padres de la Iglesia: "Describiendo la naturaleza de la persona humana, Kierkegaard regresa deliberadamente a la triple visión de cuerpo-alma-espíritu, tan amada por los Padres de la Iglesia y otros escritores espirituales. Encontró que este concepto tripartito del hombre le era útil no sólo como arma contra Hegel, sino como un medio para describir la lucha interior que acompaña al nacimiento de una personalidad madura"[48]. Esa visión triádica fue propia de

45. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, publicado bajo el título *Tratado de la desesperación*, ed. cit., pp. 23-24. Cfr. asimismo: *Ibid.*, pp. 48-49.

46. Si se diera una reflexión personal, como al principio no conocemos nada de nosotros mismos, ¿cómo educir el saber de la ignorancia? Cfr. respecto de este tema: POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, I.3.2: 'La aporía de la reflexión', pp. 137-142.

47. "Que vuestro ser entero -espíritu, alma y cuerpo- se mantenga sin mancha". I *Tesal.*, V, 23. "La palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que una espada de doble filo: entra hasta la división del alma y del espíritu". *Hebr.*, IV, 12.

48. COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, ed. cit., p. 276.

algunos Padres de la Iglesia, pero no está en algunos autores cristianos medievales posteriores. Por ejemplo, para Tomás de Aquino, el alma equivalía al espíritu[49]. Con todo, el de Aquino distinguía en el alma entre acto y potencia; de manera que el acto podría ser equivalente a espíritu y la potencia al alma. No obstante, es seguramente más precisa la visión tripartita de la patrística. También secundaron esta división triádica algunos autores religiosos posteriores tales como Santa Teresa de Jesús o San Juan Bautista María Vianney. Y en nuestro tiempo Leonardo Polo defiende asimismo tres dimensiones en lo humano: la persona, espíritu o acto de ser, por una parte; el alma, yo o esencia humana, por otra, y la corporeidad o naturaleza humana.

Kierkegaard defendió que el hombre es una síntesis: "todos somos una síntesis con destino espiritual"[50]. La distinción entre los componentes de esa síntesis no estriba en que el cuerpo sea imperfecto y el yo sea perfecto, porque "ningún yo, al igual que cualquier cuerpo humano, es perfecto"[51]. La distinción estriba en que el cuerpo es orgánico, mientras que el yo es espiritual. Además, el cuerpo se refiere a la realidad externa, mientras que el yo se refiere –según Kierkegaard– a sí mismo.

c) Síntesis de tiempo y eternidad, de libertad y necesidad. Por otro lado, notas intrínsecas del yo, según el pensador de Copenhague, son, además de la 'composición de finito e infinito'[52], la 'eternidad'[53], la 'libertad'[54], la 'conciencia', la 'voluntad'[55], la 'pasión'[56], y, sobre todo, el

49. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 97, a. 3 co.

50. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 56.

51. *Ibíd.*, p. 69.

52. "El yo está formado de finito e infinito. Pero su síntesis es una relación que, aunque derivada, se refiere a sí misma, lo que es la libertad. El yo es libertad. Pero la libertad es la dialéctica de dos categorías, de lo posible y de lo necesario". *Ibíd.*, p. 41.

53. "Nada es, después de Dios, más eterno que el yo". *Ibíd.*, p. 67.

54. "¿Qué es ese 'sí mismo'? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo –es la libertad". KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 195. O con una expresión que recuerda a Sartre: "el bien es el ser en-y-para-sí puesto por el ser en-y-para-sí, y esto es la libertad". *Ibíd.*, p. 203.

55. "Cuanto más conciencia hay, mayor es el yo; pues más crece ella, más crece la voluntad; y cuanto más voluntad existe, más yo hay. En un hombre sin querer no existe el yo; peor cuanto

'devenir', es decir, el 'llegar a ser' quien se debe ser[57]. En consecuencia con lo indicado, según Søren Kierkegaard, el peor de los males para el hombre no es perder el cuerpo, es decir, la muerte, sino el perder el yo. Kierkegaard escribió bastante respecto de ambas pérdidas. La primera es el problema del morir; la segunda, el de la desesperación.

En cuanto al primer tipo de pérdida, Søren Kierkegaard se pregunta: "¿Qué es la muerte? Una pequeña detención solamente en el camino que una vez se tomó, a condición de haber permanecido fiel a la idea. Pero una ruptura con la idea, significa que se toma una mala dirección"[58]. La muerte corporal no le asustó a este singular danés, porque frente al esfuerzo que supone la vida, morir no le pareció ardua tarea: "la muerte no es la tarea más difícil para un hombre, sino la vida"[59]. No es que considerase a la muerte como falta de importancia, pues en su escrito 'Junto a una tumba' se lee: "la muerte misma tiene ciertamente su seriedad"[60]. Y más adelante añade: "en la seriedad, la muerte da una fuerza vital que

más hay en él, también tiene más conciencia de sí mismo". KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 41.

56. "Uno puede llegar a tener inteligencia si eso es lo que quiere. Haz que un hombre tenga energía y pasión, y lo podrá todo". KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 239.

57. "El yo es una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo misma, y cuyo fin es devenir ella misma; lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios. Pero devenir uno mismo es devenir concreto, lo que no se logra en lo finito o en lo infinito, puesto que lo concreto en devenir es una síntesis. Por lo tanto, la evolución consiste en alejarse indefinidamente de sí mismo en una 'infinitización' del yo, y en retornar indefinidamente de sí mismo en la 'finitización'. Por el contrario, el yo que no deviene él mismo permanece, a pesar o no suyo, desesperado. No obstante, en todo momento de su existencia el yo se encuentra en devenir, pues el yo en potencia no existe realmente y no es más que lo que debe ser. Por lo tanto, mientras no llega a devenir él mismo, el yo no es él mismo; pero no ser uno mismo es la desesperación". KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, p. 42. "Nuestra estructura original, en efecto, siempre está dispuesta como un yo debiendo devenir él mismo". *Ibid.*, p. 46.

58. KIERKEGAARD, S., *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 329.

59. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 287.

60. KIERKEGAARD, S., *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, ed. cit., pp. 443-445. Y añade: Lo serio no está en el acontecimiento, no está en lo exterior… La seriedad está en lo interior, en el pensamiento… En la seriedad de la muerte no hay engaño, pues lo que es serio no es la muerte, sino el pensamiento acerca de la muerte… Pensarse uno mismo muerto es seriedad… La muerte es el maestro de la seriedad". *Ibíd*.

ninguna otra cosa da, nos hace vigilantes como ninguna otra cosa… Al hombre serio, el pensamiento de la muerte le da el correcto ímpetu de la vida y la meta correcta a la que dirige su marcha"[61]. En rigor, al hombre serio (el ético-religioso) el pensar en su propia muerte le da la fuerza de afrontar la vida de cara a Dios. En otra obra, el *Post-scriptum*, indica que "si la tarea consiste en llegar a ser subjetivo, entonces pensar en la muerte no es para el sujeto ninguna cosa en general, sino una acción, pues justamente en ello reside el desarrollo de la subjetividad, de manera que el que actúa se trabaja a sí mismo en su pensamiento sobre su propia existencia"[62]. De modo que tanto la muerte como el pensamiento en ella pueden ser algo positivo si se miran en orden al crecimiento de la propia subjetividad.

Por lo que se refiere a la pérdida del yo, Kierkegaard considera que es el peor de los males y el más taimado: "el peor de los peligros, la pérdida de ese yo, puede darse entre nosotros de modo tan desapercibido como si se tratara de nada… Perdido no porque se evapore en lo infinito, sino porque se encierra a fondo en lo finito"[63]. En este sentido uno puede ser un muerto en vida. En suma, para Søren Kierkegaard la noción de 'hombre' denota un compuesto de elementos sensibles e inmateriales. Pero la noción de 'yo' es distinta a la de 'hombre', y aunque denote composición, todos sus elementos son inmateriales. De acuerdo con esto –y aunque Kierkegaard no lo explicite–, no se puede hablar de 'hombre' tras la muerte, pero sí de 'yo', lo cual es correcto.

2. EL INDIVIDUO

"¿Qué quiere decir la palabra individuo? El individuo no es un *átomo* que en ningún modo se deja considerar como un *modus* o una afección de cualquier otro"[64]. Para Kierkegaard "la individualidad es el ver-

61. *Ibíd.*, pp. 451-452.

62. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 171-2. Cfr. NDRECA, A., *La soggettivita in Kierkegaard*, Roma, Urbaniana, University Press, 2005.

63. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., p. 46.

64. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 106.

dadero punto firme en el desenvolvimiento de la creación"[65]. Y dentro de ella, "el gran punto en la vida de un individuo es salvarse cuanto más sea posible de las categorías humanas generales"[66]. En efecto, en él, "el problema de la realidad se traslada al problema de la existencia y éste al del individuo"[67]. El 'individuo' (*Enkelte*) es una de las 'categorías' centrales de la antropología kierkegaardiana[68]. Seguramente, la categoría más relevante de su pensamiento[69]. ¿Qué entiende Søren Kierkegaard por ella? "El singular es para el hombre la determinación del espíritu, del ser hombre: la multitud, el número, es la determinación de la animalidad"[70]. Frente al singular, la 'multitud' es el blanco de las críticas kierkegaardianas[71].

65. *Diario* (1839), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 172. Más adelante escribe: "No existe en el fondo más que una cualidad. La individualidad. Es el gozne de todo; por eso la comprensión de la propia personalidad es cualitativa, mientras que aquella que tenemos de los demás es cuantitativa. Esto lo hace la individualidad: pero ¿quién la quiere?". *Ibíd*., (1844), vol. 3 (1980), p. 129.

66. *Diario* (1841), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 34.

67. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CSIC, 1945, p. 75.

68. "Si la plebe es el Mal, si el caos es lo que nos amenaza, sólo hay salvación en una cosa, en convertirse en individuo, en el pensamiento de que lo individual es una categoría esencial". KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1988, 80. Para Bollnow, "el individuo es el concepto fundamental en el pensamiento de Kierkegaard". BOLLNOW, O., *Filosofía de la existencia*, Madrid, Madrid, Revista de Occidente, 1954, p. 67. La categoría kierkegaardiana de 'individuo' es, según Löwith, afín a la de 'único' de Stirner. Cfr. LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, ed. cit., p. 493.

69. "'El singular' es la categoría a través de la cual deben pasar –desde el punto de vista religioso– el tiempo, la historia, la humanidad… A esta categoría es legada absolutamente mi posible importancia histórica". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), pp. 112-3.

70. *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 116. Más adelante añade: "La categoría del espíritu es el singular, la determinación animal es la multitud". *Ibíd*., (1854), vol. 11 (1982), p. 43. En otro lugar escribió: "El individuo no es más que una persona sumisa al control atento de la conciencia". 'Un discours de circonstance', Discours édifiants, *Oeuvres Complètes*, ed. cit., vol. 13, p. 128. Ya en su primer ensayo filosófico había escrito: "El saber del individuo no dejaba de seguir siendo mero saber sobre sí mismo". *Johanes Climacus o de ómnibus dubitandum est,* ed. cit., p. 63.

71. "La muchedumbre es propiamente mi blanco polémico". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 14. "Es el 'pueblo' el que ahora debe ser abatido. ¿En qué modo? Aquí interviene la categoría: el singular. El proceso de educación del género humano es un proceso de individualización… Es necesario quebrar ese enorme abstracto, que es el 'pueblo', con

¿De donde tomó Kierkegaard esta categoría? De Sócrates[72] y de Cristo[73], aunque no hay que excluir a Lutero. En cuanto al filósofo griego, Søren Kierkegaad escribió: "'el individuo', esta categoría fue usada sólo una vez con decisiva fuerza dialéctica, y por primera vez, por Sócrates, para disolver el paganismo. En la cristiandad servirá una segunda vez para convertir cristianos… en cristianos"[74]. El pensador religioso de Copenhague considera que no es sólo individual el hombre empírico con su corporeidad, sino también su espíritu: "'lo individual' es la categoría del

el 'singular'". *Ibíd.*, p. 128. "La multitud es la falsedad". *Ibíd.*, p. 152. "Un gobierno del pueblo es la verdadera imagen del infierno". *Ibíd.*, p. 156. Su objetivo: "combatir el refugio del mal… la multitud, el impío parlotear entre hombre y hombre, el sacrílego desprecio del singular". *Ibíd.*, p. 184. "El máximo crimen a los ojos de los hombres… es el de ser 'como los otros'. Y esto prueba su naturaleza animalesca… El destino de los hombres es el de no ser 'como los otros', sino el de tener cada uno una propia particularidad". *Ibíd.*, p. 190. "El principio del mal en el mundo es el que siempre he dicho: la multitud y la cháchara". *Ibíd.*, (1948) vol. 5, p. 23. "Otros atacan al singular, guiando a la multitud; yo ataco a la multitud en cualidad de singular, y no he encontrado nunca justificable que valga la pena ponerse a atacar al singular. Atacar al singular en nombre de la multitud, del público, es mundaneidad cobarde". *Ibíd.*, (1949-50) vol. 6, p. 61. "El público y la multitud son la falsedad". *Ibíd.*, (1851), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 69. "Nunca la categoría del género ha estado tan excesiva, nunca la multitud, el número, la abstracción, han sido estados tan prepotentes como en nuestros días; y el singular ha estado marcado tan fuertemente como yo". *Ibíd* (1854), vol. 11 (1982), p. 87. "¡Qué ironía! La ley es ésta: todo lo que, para llegar a ser importante, tiene necesidad del número, está *eo ipso* privado de importancia y es tanto menos importante cuanto más grande es el número que necesita". *Ibíd.*, p. 221.

72. "El singular: esta categoría ha sido usada hasta ahora dialécticamente de modo decisivo sólo una vez, por Sócrates". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 114. "La grandeza de Sócrates está en el hecho de que incluso cuando era acusado por los jueces, sus ojos no veían la multitud, sino los singulares. Los hombres de espíritu superior no ven más que singulares… Para Dios, Espíritu infinito, todos estos millones de hombres que vivieron y viven no forman una multitud: Él no ve más que singulares". *Ibíd.*, (1850), ed. C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 107.

73. "Sócrates y el cristianismo son los que más claro han luchado contra la mitificación de la muchedumbre. Sócrates padeció esta a-espiritualidad del número hecho gobierno, tribunal… donde todos somos iguales, donde la propia responsabilidad se diluye en el anonimato… La multitud es mentira en cuanto que no deja ser al individuo uno mismo ante Dios". SUANCES MARCOS, A. M., *Op. cit.* pp. 217-219.

74. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 168.

espíritu, del despertar espiritual, una cosa lo más opuesta a la política que imaginarse pueda"[75].

Por otra parte, en su *Diario* reveló que tomó la categoría del 'singular' del cristianismo: "todo el desarrollo del mundo tiende a mostrar la importancia absoluta de la categoría del Singular, que es precisamente el principio del cristianismo"[76]. Más adelante agregó: "lo que ha confundido todo, y en primer lugar la entera cristiandad y el entero cristianismo, es siempre el hacer de los contemporáneos, de la humanidad, etc., la instancia de referencia a la verdad. En cambio, todo gira en torno al Singular. Esta categoría es el punto con el cual y a través del cual Dios puede entrar en contacto con la humanidad. Quita este punto y Dios es destronado"[77].

Por lo que se refiere a Lutero, el mismo Kierkegaard confesó en su *Diario*: "¡Extraño! La categoría 'para ti' (la subjetividad, la interioridad) con que concluiste *Aut-Aut* ('sólo la verdad que edifica es la verdad para ti'), es propia de Lutero"[78].

De esta categoría, el punto fuerte radica en que manifiesta que cada persona es superior a la especie humana[79]. Sus debilidades, en cambio,

75. *Ibíd.*, p. 164.

76. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 10. Cfr. asimismo: *Ibíd.*, (1850), vol. 7 ed. cit., (1981), p. 11. Más adelante sentencia: "el cristianismo reposa sobre el pensamiento de que la verdad es el singular". *Ibíd.*, vol 7, p. 49. "El cristianismo se refiere al singular". *Ibíd.*, vol. 9 (1982), p. 110; "La doctrina del singular es el punto clave de la concepción del cristianismo". *Ibíd.*, vol. 10 (1982), p. 42; "El cristianismo reposa sobre la realidad del singular". *Ibíd.*, (1854), vol. 11 (1982), p. 43.

77. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. de C. Fabro, vol. 5 (1981), pp. 190-1. Más adelante se lee: "para el cristianismo se trata de hecho de meterse como singular en relación con Dios… ¡Ponerse en relación con el singular, con todo singular! Esto es aquel enorme 0más' que tiene el cristianismo sobre todo el paganismo y el judaísmo, donde Dios permite al singular relacionarse con él únicamente a través de un abstracto". *Ibíd.*, (1854), vol. 10 (1982), p. 205. "El cristianismo se refiere absolutamente al aislamiento (el singular)". *Ibíd.*, (1854), vol. 11 (1982), pp. 131.

78. *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 108.

79. "La característica de la humanidad respecto de la animalidad es que el singular es más alto que la especie; mientras el aspecto dominante por el cual se consideran los ejemplares del género animal es el género, para el hombre la cosa es el singular, esto es, cada singular, cuando verdaderamente sea un singular". *Diario* (1849-50), ed. C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 109. "En todo género animal la especie es la cosa más alta, la idealidad; el individuo es siempre la cosa que de continuo surge y desaparece, realidad precaria; la especie es la cosa más alta, la copia es la realidad infe-

son varias: una radica en que la palabra 'individuo' denota cierto aislamiento respecto de las demás personas creadas, aunque –en el caso de Kierkegaard– no respecto de Dios, porque –como se ha indicado de la II[a] Parte– describe al hombre como 'relación' a él; otra, que se describe en orden a la conciencia moral[80], pero es claro que el ser personal desborda tal conocimiento.

"El hombre fue hecho para ser el singular: por vía de la culpa se ha vuelto masa"[81], escribió el pensador danés. Por tanto, la verdad del hombre es su singularidad[82]. En consecuencia, la consideración que lo incluye en lo común del género humano es falsa. "Mi tesis era –reveló Søren Kierkegaard– que la subjetividad, la interioridad, es la verdad"[83]. Por eso admitió que "Dios es la subjetividad pura"[84], y que, como tal, "Dios se interesa sólo por eso que le place, como pura subjetividad, él no tiene absolutamente ningún interés sino por aquello que le place"[85], mentalidad sobre el ser divino que no es ajena a la ockhamista. Cada individuo es

rior. Sólo en el género humano la situación –a causa del cristianismo– es que el individuo es más alto que el género". *Ibíd*., (1854), vol. 11 (1982), p. 86. Para Kierkegaard "un ser personal es un ser dotado de naturaleza espiritual en su peculiaridad incomunicable… los rasgos principales de la persona son la libertad, la responsabilidad y su preeminencia por encima de la especie". TORRALBA ROSELLÓ, F., *Amor y diferencia*, ed. cit., p. 157.

80. "En el fondo el constitutivo de una personalidad es la conciencia. La persona es una determinación individual, constatada por el hecho de ser conocida por Dios en la posibilidad de la conciencia". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846), ed. C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 168. "Que veut donc inculquer la consciente morale en te donnant l'idée claire d'être un Individu?". 'Un discours de circonstance', Discours édifiants, en *Œuvres Complètes*, vol. 13, ed. cit., p. 128; "L conscience d'être devant Dieu un Individu chargé d'une responsabilité éternelle est la seule chose nécessaire". *Ibíd*., 133. Cfr. al respecto: WEBB, E., *Philosophers of Consciousmess: Polanyi, Lonerhan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, Washington, Washington University Press, 1988, pp. 226-283.

81. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50) ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 117.

82. "Llegar a ser singular, conservarse como singular, es la vía de la verdad". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 68.

83. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 277. Lo repite en la p. 281, y en presente (mi tesis 'es' que la subjetividad es la verdad) en la p. 278.

84. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 156.

85. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 158.

verdad, y la verdad es sólo individual. No hay que buscar, por tanto, la verdad en los objetos pensados universales, sino en el sujeto singular[86].

Si Kierkegaard considera que el individuo es la verdad, la multitud, en consecuencia será para él lo falso. En efecto, escribe que "donde hay una multitud, una muchedumbre, o donde el significado decisivo está unido al hecho de que hay una multitud, es seguro que allí nadie está trabajando, viviendo, esforzándose por alcanzar la más alta meta, sino solamente por una u otra meta terrenal; ya que sólo es posible trabajar para la meta eterna y decisiva donde hay uno, y ser este uno que todos podemos ser es permitir que Dios nos ayude; la 'multitud' es la mentira"[87]. La singularización de cada quien se alcanza –según él– durante la vida esforzadamente por derroteros éticos, es decir, cumpliendo cada quien su propio deber y, sobre todo, por decisión religiosa, respondiendo a la propia vocación divina.

Para Søren Kierkegaard es falsa la multitud "porque la multitud es una abstracción y no tiene manos; pero cada individuo tiene ordinariamente dos manos… Ninguno de los individuos era tan cobarde como siempre la multitud lo es… Cada individuo que huye en busca de refugio a la multitud, huye así, cobardemente, de ser un individuo… La multitud es mentira. De aquí que nadie tiene más desprecio por lo que es ser hombre que aquellos que del conducir a la multitud hacen su profesión"[88]. Únicamente el individuo es real; la multitud, es el concepto universal. Para Kierkegaard el individuo es real, tomándose a sí mismo no sólo como sujeto, sino también como filósofo: "si esto del 'individuo' fuera una nadería para mí, lo abandonaría… Pero no es éste el caso. Para mí –no personalmente, sino como pensador–, este asunto de lo individual es lo más decisivo"[89]. En este punto se da una clara afinidad entre el individuo kierkegaardiano que evade la masa y llega a ser singular y el superhombre nietzscheano, solo que ambos son de signo contrario, pues el primero sólo se describe por referencia a Dios, mientras que el segundo exige la negación de la divinidad. Con todo, es patente que las tesis respecto del

86. "Es eternamente verdad que cada hombre puede ser uno. Ésta es la verdad". KIERKEGAARD, S., *Ibíd.*, p. 143.

87. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 140.

88. *Ibíd.*, p. 141-142.

89. *Ibíd.*, 152.

hombre de ambos pensadores están en las antípodas de la propia del marxismo y de los colectivismos posteriores.

La categoría del 'singular' acompaña la producción kierkegaardiana desde el inicio[90]. Søren Kierkegaard trató de esta categoría, y con el mismo perfil, no sólo en las obras que firmó con su nombre propio, sino también en todas las seudónimas; de modo que en este punto tales escritos manifiestan su mentalidad[91]. En efecto, el tema del 'individuo' es una constante en todos sus escritos, como él mismo confesó, tanto en los trabajos que llamó 'estéticos' como en los 'edificantes': "en todos los trabajos firmados con seudónimo, este tema de lo 'individual' se pone en evidencia de una forma o de otra; pero allí lo individual es predominantemente el individuo preeminente en sentido estético, la persona distinguida, etc. En cada uno de mis trabajos edificantes, el tema de lo 'individual' aparece, y lo más oficialmente posible, pero aquí lo individual es lo que cada hombre es o puede ser"[92].

Más aún, Kierkegaard es, como escritor, una de las pocas excepciones de su tiempo que salió en defensa de lo individual, enfrentándose a la hegemonía de lo universal, encumbrado en la cima del podio intelectual por el sistema hegeliano[93]. A lo que precede se puede objetar que el indi-

90. "Una de las cosas que más me ha maravillado en mi actividad de escritor ha sido como siempre yo había comenzado con 'aquel singular', con querer el singular, con este principio tan completamente verdadero". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850), ed. C. Fabro, vol, 7 (1981), p. 79.

91. "El asunto del 'singular' es tratado en cada uno de los 'Escritos seudónimos'. Sí, sin duda, e incluso de este modo: hacer girar los seudónimos en torno a este tema define que es el general, el singular, el singular particular (la excepción), y designando al singular particular en su sufrimiento y en su extraordinariedad". *Diario* (1849), ed. de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 167.

92. *Ibíd.*, p. 154.

93. "Toda persona seria que tenga vista para las condiciones de nuestro tiempo se dará cuenta fácilmente de lo importante que es hacer un esfuerzo profundo y rigurosamente consistente, que no se asusta de las extremas consecuencias de la verdad, para oponer la inmoral confusión que, filosófica y socialmente, tiende a desmoralizar 'el individuo' mediante la 'humanidad' como una fantástica idea de la sociedad; una confusión que propone un desprecio absoluto por aquello que es la primera condición de la religiosidad, ser un individuo singular. Sólo es posible oponerse a esta confusión haciendo de los hombres individuos singulares… La edificación, incluso mucho más expresamente que el amor, se relaciona con el individuo". KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, p. 158. Y en su diario escribió: "Todos los pensadores más profundos (Hegel, Daub…) concuerdan en hacer consistir el mal en la 'subjetividad aislada': la salvación estaría en la objetividad… Oh! ¡qué confusión más profunda!". *Diario* (1949-50), ed. de C. Fabro, vol 6 (1981), p. 74. Más

vidualismo anglosajón fue asimismo paradigmático en el siglo XIX. Sin embargo, el 'individuo' tal como lo describe Søren Kierkegaard se distingue del británico en que no busca seguridades –como por ejemplo el de Mill– en asuntos terrenos (económicos, laborales, culturales, etc.), sino exclusivamente en Dios y a través de la fe.

Nativamente el hombre es, según Kierkegaard, un ser individual. Pero ser individual es, además, el gran reto a lo largo de toda la vida. Mantuvo, además, que lograr la progresiva individualización es el fin al que hay que orientar la educación: "el proceso de educación del género humano es un proceso de individualización"[94]. Y afirmó que ese es, asimismo, el destino del hombre: "el destino de los hombres es el de no ser 'como los demás', sino el de poseer cada uno su propia particularidad"[95]. Søren Kierkegaard supuso que tal particularidad debe ser correcta, es decir, personalizante, pues la incorrecta o despersonalizante tiende a animalizar al hombre. Lo que precede indica que cada hombre tiene en cierto modo un valor infinito: "todo hombre posee una realidad infinita, y es soberbia y ambición negarse a honrar en cada hombre a su propio prójimo"[96].

Notar el valor infinito de cada persona humana es, según Kierkegaard, requisito indispensable para amarla: "la individualidad es la presuposición para amar"[97]; afirmación correcta. Para él, en tal amor radica el carácter distintivo del cristianismo. En efecto, según Søren Kierkegaard, la individualidad es la categoría humana natural más importante, y es, asimismo, la más relevante dentro del cristianismo: "'lo individual', esa es la decisiva categoría cristiana, y será decisiva también para el futuro

adelante añade: "El error está precisamente en esto: que el universal, en el cual el hegelianismo hace consistir la verdad… es un abstracto, el Estado, etc. No llega a Dios que es la subjetividad en sentido absoluto, y no llega a la verdad: al principio que realmente, en última instancia, el singular es más alto que lo general, esto es el singular considerado en su relación a Dios". *Ibíd.*, p. 82.

94. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847-8), ed. de M. A. Bosco, ed. cit., p. 214. Vanderwalle destaca varias dimensiones educativas del pensamiento kierkegaardiano en su libro *Kierkeggard, Éducation et subjectivité*, Paris, L'Harmattan 2008.

95. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849), ed. de M. A. Bosco, ed. cit., p. 229.

96. *Diario* (1849), ed. de M. A. Bosco, ed. cit., p. 250.

97. *Diario* (1847-8), ed. de M. A. Bosco, ed. cit., p. 207.

del cristianismo”[98]. Esa categoría, según él, es la que se dio históricamente en la civilización griega y en el cristianismo. Pero afirma que en su tiempo se está perdiendo precisamente dentro del cristianismo.

Por otra parte, nuestra sociedad parece no tener rival en la pérdida del valor de la categoría kierkegaardiana. En efecto, en la mayoría de los ambientes culturales de nuestra sociedad el hombre no pasa de ser un mero sumando de una gran estadística, tan accidental o relativo que es susceptible de ser eliminado a placer (aborto, eutanasia, instrumentación genética, homicidios indiscriminados en las guerras, en las violencias por narcotráfico, en las de género, en los genocidios raciales, en las hambrunas injustas, en las enfermedades mortales generalizadas susceptibles de ser sanadas…). Nos estamos convirtiendo en multitud tristemente célebre para la historia de la humanidad, porque es indudable que en la lamentable pérdida generalizada del valor de la persona humana nuestra época aventaja a todas las precedentes. Además, este hecho no parece preocupar a nadie, porque la mayoría de la gente está demasiado preocupada por sus caprichosas nimiedades. En esto se puede afirmar no sólo que Kierkegaard acertase, sino también que se convirtió en un verdadero profeta de tiempos venideros. Por lo menos él intentó evitar este mal consagrándose a denunciarlo por escrito. ¿Quién ha publicado más que él en defensa de cada hombre en nuestro tiempo? Tal vez pocos, y seguramente también cristianos.

3. EL SENTIDO DE LA VIDA Y EL MODO DE ALCANZARLO

Kierkegaard escribió en su *Diario* que “es preciso empezar por conocerse a sí mismo en primer lugar. Sólo cuando el hombre se comprende íntimamente y descubre su propio camino, la vida se sosiega y cobra sentido”[99]. Y esta norma es la que él mismo procuró llevar a la práctica

98. KIERKEGAARD, S., *Punto de vista*, ed. cit., p. 164. “Religiosamente hablando, no existe eso que se llama público, sino solamente individuos; porque la religión es seriedad, y la seriedad es… lo individual, sin embargo, en sentido en que todo hombre, absolutamente todo hombre, además de ser hombre, puede ser, mejor dicho, debe ser un individuo”. *Ibíd.*, p. 181.

99. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1834), ed. de M. A. Bosco, ed. cit., p. 42. “El hombre que carece de un centro de gravedad interior no logrará mantenerse a flote en las tempestades de la vida. Solo

durante su propia vida desde el inicio, cuando no tenía claro ni siquiera el propio camino a seguir[100]; y es, además, la que siguió hasta el final de sus días tras ver con claridad su vocación. Para Søren Kierkegaard es muy relevante conocerse a sí mismo, la realidad más importante cercana a cada quién y la más difícil de conocer, pues "misterioso debe serlo uno no sólo para los otros, sino también para sí[101].

Se ha reiterado que el método propuesto por Kierkegaard para conocerse es el que denominó 'conocimiento subjetivo'. No se olvide que tal conocer es muy distinto de lo que la filosofía de su época llamaba 'saber': "existir es algo que difiere por completo de saber"[102]. Ahora bien, –según Søren Kierkegaard– para alcanzar el propio sentido no se trata sólo de conocerse, pues para ser uno mismo, superior a conocer, es el elegirse a sí mismo, porque "cualquier personalidad modesta no es nada antes de elegirse a sí misma, aún cuando quepa calificársela de la personalidad más pobre, lo es todo cuando se ha elegido a sí misma; pues lo importante no es ser esto o aquello, sino ser sí mismo, y esto lo puede todo hombre, si así lo quiere"[103]. Al elegirse a sí mismo, uno pasa del estadio esté-

cuando el hombre se haya comprendido a sí mismo… será capaz de conducir una existencia independiente y evitará el extravío del propio 'yo'". *Ibid*., (1834), p. 43.

100. "Las ocupaciones del hombre común, eso que llaman 'vida práctica', no me interesan en absoluto. Además, su frialdad, su completa apatía con respecto a los móviles espirituales e íntimos del hombre, me distanciaron todavía más… Trataré de fijar mi mirada tranquila sobre mí mismo y empezaré por actuar partiendo desde lo íntimo… Para ello necesito tenacidad; además, no es posible recoger enseguida lo sembrado… así como no se inicia una fiesta al amanecer sino en el ocaso, así también en el mundo del espíritu es necesario trabajar durante algún tiempo antes de que el sol luzca de veras para nosotros y de que se nos muestre en todo su esplendor". *Ibíd*., p. 44.

101. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de* vida, vol. I, ed. cit., pp. 46 y 51. "¿Cuál es, en resumidas cuentas, el sentido de esta vida? Si uno divide a las personas en dos grandes clases, puede afirmar que unas trabajan para vivir, mientras que las otras no tienen esa necesidad. Ahora bien, trabajar para vivir no puede ser el sentido de la vida, pues es una contradicción que procurar las condiciones sea la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, que se ve condicionado por ellas. La vida del resto no goza tampoco en general de ningún sentido salvo el de consumir las condiciones. Si así lo prefiere, uno puede decir que el sentido de la vida es morir, mas esto parece de ser de nuevo una contradicción". *Ibíd*., vol. I, pp. 55-6.

102. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 296. En su diario se lee: "la especulación no es más que una continua sofística respecto al existir porque no hace más que volver hacia atrás de continuo". *Diario* (1850), ed. C. Fabro, vol. 7 (1981), p. 94.

103. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 165.

tico al ético, situación en la que uno se centra en su propia personalidad[104].

Según Víctor Eremita, seudónimo con que Kierkegaard firmó su obra '*Aut-Aut*', una manifestación neta de haberse elegido a sí mismo es incurrir en la desesperación, pues "cuando uno desespera, a su vez, elige, ¿y qué elige? Se elige a sí mismo, no en su inmediatez, no como este individuo accidental, sino que se elige a sí mismo en su valor eterno"[105]. Para este protagonista, la duda está más vinculada a la inteligencia, mientras que la desesperación lo está a la personalidad[106]. Por tanto, si alguien desespera, es porque se conoce: "si uno ha elegido de verdad la desesperación, ha elegido en verdad aquello que la desesperación elige: el sí mismo en su valor eterno. La personalidad se apacigua sólo en la desesperación, no por necesidad, pues nunca desespero de modo necesario, sino por libertad, y sólo entonces se alcanza lo absoluto… Al elegir de manera absoluta, elijo la desesperación, y en la desesperación elijo lo absoluto, pues yo mismo soy lo absoluto"[107]. Como se puede apreciar, esta propuesta de cara al conocimiento propio es dramática, pues tal conocimiento pasa por la desesperación, de la que nadie –según Søren Kierkegaard– está eximido. No obstante, la desesperación no tiene por qué ser ni el único ni el mejor modo para lograr conocerse, entre otras cosas porque no es inmune, sino negativa y culpable.

Un sentimiento negativo del espíritu como es la desesperación permite conocer nuestro espíritu, no tal como debe ser, sino tal como él está tras haber vivido mal, aisladamente, sin apertura a la trascendencia. Se siente afectado negativamente porque no acepta ser quien está llamado a ser. Pero, según Søren Kierkegaard, al notar el límite del sujeto en ese estado, podemos ir más allá del límite: "la elección de la desesperación es, por tanto, 'yo mismo', pues si bien es cierto que, al desesperar, desespero de mí mismo tanto como de todo lo demás, el sí mismo del que desespero es algo finito, al igual que cualquier otra cosa finita, pero el 'sí mismo' que elijo es el 'sí mismo' absoluto, o mi sí mismo en su valor

104. Cfr. MICHELSEN, J. M., "Kierkegaard on choosing oneself and the ground of the 'moral sense'", *Analecta Husserliana*, 22 (1987), pp. 227-238.

105. KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 192.

106. Cfr. *Ibíd*., p. 193.

107. *Ibíd*., p. 194.

eterno"[108]. De manera que tal elección abre el camino de acceso al yo infinito[109], que es tal por estar abierto al ser divino. Tal elección permite, pues, notar la vocación personal[110]. No se trata de una elección abstracta, sino de una elección ética y, por ende, singular. Para Kierkegaard "el hecho de elegirse a sí mismo es idéntico al hecho de arrepentirse"[111]. En rigor, arrepentirse es decir no a lo limitado de sí y decir sí a Dios, pero como en ese estado se percibe al yo abierto al ser divino, se ve a tal yo como infinito. Por eso afirma Søren Kierkegaard que "la desesperación finita es un endurecimiento, y la desesperación absoluta, una infinitización"[112].

En Kierkegaard lo subjetivo, más que una realidad nativa, es un objetivo a alcanzar en la existencia humana: "llegar a ser subjetivo es la tarea más alta que se le plantea a un hombre"[113]. Si lo opuesto a lo objetivo universal, es el sujeto, en la medida en que uno se aleje más de lo universal y busque lo individual, más sujeto llegará a ser: "la tarea consiste en llegar a ser subjetivo, de manera que cada sujeto llega a ser efectivamente *para sí mismo* exactamente lo contrario de semejante algo en general"[114]. Pero mientras se vive nadie llega a ser enteramente subjetivo. De manera que la tarea de la infinitización está abierta mientras dura la vida presente.

De acuerdo con lo que precede, para Kierkegaard, hay que abrir la puerta a la inmortalidad por exigencia de vida, no por demostración ra-

108. *Ibíd.*, p. 198-9.

109. "En cuanto pienso, me infinitivo también a mí mismo, pero no de manera absoluta, pues me pierdo en el absoluto; sólo cuando me elijo de manera absoluta, sólo entonces me infinitivo absolutamente, pues yo mismo *soy* el absoluto". *Ibíd.*, p. 203.

110. "En cierto sentido, todo hombre es una excepción, y es tan cierto que todo hombre es lo humano-general como que es una excepción". *Ibíd.*, p. 291. Cfr. STANDLEY, N. V., "Kierkegaard and man's vocation. The vocation Guidance", *Quarterly*, 20/2 (1971), pp. 119-122.

111. *Ibíd.*, p. 223.

112. *Ibíd.*, p. 201.

113. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 133. "Llegar a ser subjetivo es ciertamente una tarea muy loable, el *quantum satis* de una vida humana… Llegar a ser subjetivo es la tarea más elevada que se le plantea a todo hombre, de igual manera que jamás alta recompensa, a saber, una salvación eterna, sólo existe para el hombre subjetivo o, más bien, nace para quien llega a ser subjetivo". *Ibíd.*, p. 166.

114. *Ibíd.*, p. 170.

cional[115], pues de lo contrario no se llegaría a ser plenamente subjetivo. En este punto volvemos a percibir que el pensador danés aleja de la razón los temas centrales de la vida humana, y busca el acceso a ellos por otros derroteros: el interés voluntario[116], la certeza subjetiva[117], la ética[118]. Esto denota que, para él, la inmortalidad no es demostrable racionalmente, sino un asunto de 'convicción subjetiva'. En efecto, en su *Diario* escribió que "la esencia del problema de la inmortalidad del alma afecta no tanto al hecho mismo cuanto a la naturaleza de esta inmortalidad"[119].

Pero a la precedente actitud le cabe un reproche: la sustitución del saber por la 'convicción subjetiva' caracteriza a aquellos 'intelectuales' que son protagonistas de los periodos de crisis filosófica. Efectivamente, la convicción responde, en el fondo, a la persuasión subjetiva, no a la claridad noética (racional o personal). La manifestación de tales convicciones es la ética subjetiva. En sintonía con este subjetivismo individual conviene advertir que las 'convicciones sociales' responden a lo que Aristóteles llamaba 'tópicos', es decir, lugares comunes, que no son asuntos claros o de lógica fuerte, sino pensamientos débiles debidos a consolidadas costumbres. Por eso, las convicciones comunes no son necesariamente verdaderas y, consecuentemente, tampoco éticamente correctas. Además, tales convicciones están inscritas en determinadas comunidades. De modo que son dispares e incluso opuestas entre los diver-

115. "Socialmente no está permitido responder a la pregunta por la inmortalidad, pues no está permitido plantearla socialmente, de manera que sólo el sujeto que quiere llegar a ser subjetivo puede asir la pregunta y preguntar adecuadamente: ¿Soy *yo*, o puedo *yo* llegar a ser inmortal?… La conciencia de mi inmortalidad me pertenece en completa soledad, y sólo en el instante en que soy consciente de mi inmortalidad soy absolutamente subjetivo… Sistemáticamente no está permitido demostrar la inmortalidad".*Ibíd*., p. 176.

116. "La inmortalidad es el interés más apasionado de la subjetividad, la prueba reside precisamente en el interés… El sujeto existente pregunta entonces, de forma completamente sencilla, no por la inmortalidad en general, pues semejante fantasmagoría no existe en absoluto, sino sobre su inmortalidad". *Ibíd*., p. 177.

117. "La certidumbre de la inmortalidad reside justamente en la subjetividad". *Ibíd*., p. 203.

118. "Lo importante es la energía con la que tomo éticamente conciencia de mí mismo, o, mejor dicho, no puedo tomar conciencia de mí mismo de manera ética sin energía. No puedo jamás, por tanto, tomar conciencia de mí mismo de manera ética sin tomar conciencia de mi valor eterno. Ésa es la verdadera prueba de la inmortalidad del alma". KIERKEGAARD, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., p. 241.

119. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 158.

sos grupos humanos. A este respecto Weber distinguía entre la ética de consecuencias de la ética de convicciones. Pero ninguna de las dos es correcta, pues las dos son subjetivas, y no responden a la verdad de la acción humana, sino al interés voluntario, un interés que está al margen tanto del verdadero bien real como de la virtud de la voluntad. En suma, la ética de la convicción comporta no sólo un débil conocimiento, sino también una notoria merma en la voluntad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para responder a la cuestión con que se abría este capítulo, a saber, si en el pensamiento de Søren Kierkegaard hay que hablar de *acto de ser* (persona) o más bien de *existencia* humana, antes conviene resumir en tres puntos las conclusiones alcanzadas hasta el momento:

1. Según Kierkegaard el hombre está conformado por tres elementos: cuerpo, alma y espíritu. El que el hombre sea una síntesis entre estas tres dimensiones parece indicar que la relación entre el alma y el cuerpo se toma como una realidad distinta al alma y al cuerpo, a la cual llama 'espíritu'. Esta tesis, que no está suficientemente fundamentada en los escritos kierkegaardianos, diverge de la tesis de la filosofía clásica griega y medieval según la cual, la relación entre el alma y el cuerpo no conforma un tercer elemento. Esa tradición matizaría, además, que alma y cuerpo no se vinculan 'entre sí', sino que es el alma la que vincula o informa al cuerpo ('*forma corporis*'), no a la inversa. En suma, un pensador clásico mantendría que esa información no es un tercer elemento distinto del alma. Por tanto, si Søren Kierkegaard propone tres elementos distintos, o bien uno de ellos –el espíritu– es exclusivamente ideal (tal vez postulado por asumir el modelo triádico hegeliano), o bien, de ser real, habría que exponer su índole de modo más fundado que lo lleva a cabo el pensador de Copenhague.

Por otra parte, hay que reparar en que ese tercer elemento, el *espíritu*, está presente en la tradición bíblica y patrística, pero no lo está en la tradición filosófica occidental (antigua, medieval y moderna). Con todo, se puede admitir y hacer equivalente al 'acto de ser' personal como distinto de la 'esencia' humana (el yo y las facultades inmateriales –inteligencia y voluntad–) y, asimismo, de la 'naturaleza' humana (el

cuerpo, sus potencias y funciones). Pero Kierkegaard no llevó a cabo estas equivalencias.

2. Kierkegaard nota que, además de la relación del alma al cuerpo, hay una relación del espíritu o yo consigo mismo, es decir, advierte que la relación de uno consigo mismo en el plano espiritual está al margen de la relación con la que el alma vivifica al cuerpo. Ante esto, un pensador que siguiese el esquema dual clásico (alma–cuerpo) indicaría que el alma no se agota informando al cuerpo, sino que da para más, a saber, para ejercer actos intelectuales y volitivos con sus potencias inorgánicas superiores: inteligencia y voluntad, las cuales 'vuelven' sobre sí. Por tanto, no haría falta postular un tercer elemento –el espíritu– para explicar dicha relación. A lo que precede Søren Kierkegaard podría objetar que la inteligencia y la voluntad no son *el* yo, sino *del* yo, y por mucho que ellas se refieran a sí mismas o entre sí (como afirmó la filosofía medieval) no constituyen ningún yo o espíritu. Ante esta objeción un pensador clásico como Tomás de Aquino se sentiría empujado a distinguir entre *acto* y *potencia* en el alma, indicando que lo más activo del alma equivale a lo que Søren Kierkegaard denomina *yo*, mientras que lo potencial está constituido por las *potencias* inmateriales aludidas[120]. De modo que ambas visiones, la tomista y la kierkegaardiana, se podrían armonizar. Pero con su armonía no acaba de quedar claro que el *espíritu* del que habla Kierkegaard sea realmente distinto del alma, sino que es más bien un modo de llamar a lo superior de ella.

Ahora bien si se distinguen dos dimensiones en el alma, una activa y otra potencial, nada impide equiparar la primera a lo que el Aquinate denominó 'acto de ser', y la segunda a la 'esencia'. Según esto, el hombre estaría conformado por tres dimensiones reales distintas: a) un *acto de ser* personal, al cual se puede designar como 'espíritu' o 'persona'; b) una *esencia* humana, a la cual se puede caracterizar como el 'alma' (con facultades inmateriales); c) una *naturaleza* humana, es decir, el 'cuerpo' (con potencias y funciones orgánicas). Pero esta equiparación y conse-

120. "El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra". TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Anima*, q. única, a. 1, ad 6.

cuente distinción real, que es propia de Leonardo Polo[121], no la llevaron a cabo ni Tomás de Aquino ni Søren Kierkegaard.

3. Kierkegaard describe las tres dimensiones humanas aludidas más existencialmente que ontológicamente. Recuérdese que sostiene que hay que 'llegar a ser' espíritu; que en su tiempo, más que 'individuo' lo que existe es la 'multitud', el 'público'. Para lograr llegar a ser 'espíritu' 'singular', 'individuo', condición indispensable es –según el pensador danés– llegar a conocerse, a saber el propio sentido, el cual –como se vio– se comprende, dentro del cristianismo, como una vocación sobrenatural divina.

En suma, el espíritu, lo subjetivo, más que una realidad constitutiva del ser humano, es –según Søren Kierkegaard– un objetivo a alcanzar en la existencia humana. En consecuencia, más que ante una antropología filosófica de la persona, o sea, de la intimidad humana, estamos ante unas descripciones ético-religiosas de un determinado modo de vida que está en sintonía con el cristianismo. Con todo, esas descripciones apuntan a las distinciones triádicas aludidas, y en la medida en que lo hacen, manifiestan la relevancia del pensamiento kierkegaardiano.

121. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999.

CAPÍTULO IV
FE *VERSUS* RAZÓN

PLANTEAMIENTO

Dios fue el tema más importante en la vida personal y en el pensamiento de Søren Kierkegaard[1]. Si el hombre, según el pensador danés, es 'relación' a Dios –como se tuvo ocasión de comprobar en la IIª Parte–, habrá que aclarar ahora cómo entendió esa relación y, asimismo, convendrá dirimir si la entendió como natural y como sobrenatural, o en exclusiva sobrenatural. Sin embargo, para lograr este propósito contamos con una rémora, a saber, que la mayor parte de los lugares en los que Kierkegaard alude a este tema corresponden a sus obras seudónimas, es decir, a aquellas en las que –según él mismo aseguró– "no hay ni una sola palabra mía"[2].

Es claro que Søren Kierkegaard sostuvo que el acceso a Dios es imposible mediante el 'conocimiento objetivo', el que forma ideas al conocer, pues ese tipo de conocimiento no conoce a Dios tal como es[3]. En esto hay que darle la razón al pensador de Copenhague[4], porque la 'idea' de

1. Cfr. MAURANT, J. A., "The place of God in the Philosophy of Kierkegaard", *Giornale di Metafisica*, 8 (1953), pp. 207-221.

2. KIERKEGAARD, S., 'Primera y última declaración', *Apéndice*, al final del *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

3. "Conocer a Dios sólo especulativamente, no es conocerlo del todo". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1850), ed. C. Fabro, Brescia, Morcelliana, vol. 7 (1981), p. 147.

4. "El existente que elige la vía objetiva penetra por completo en la consideración aproximativa que tratará de traer adelante a Dios objetivamente, lo que no se alcanzará ni en toda la eternidad, ya que Dios es sujeto y, por ende, sólo es para la subjetividad en la interioridad. El existente

Dios ni es Dios ni remite a Dios, porque toda idea de la razón deriva, por abstracción, de lo sensible, y es claro que a Dios no lo podemos abstraer, ya que no lo captamos sensiblemente. Además, la idea de Dios supone a Dios, es decir, da por supuesta su existencia. Con todo, frente a Kierkegaard, hay que afirmar que el acceso a Dios también es posible a través del conocimiento de la realidad externa, aunque no formando ideas[5].

Ahora bien, no menos verdad es que el camino de acceso al Dios 'personal' es exclusivamente interno[6], es decir, por la vía de lo que el escritor danés llamó 'conocimiento subjetivo', y en esto hay que otorgarle la razón. Añádase, que desde la intimidad humana se puede conocer en buena medida la índole del ser divino, tema que no se conoce si se accede a él desde el cosmos, pues en este caso (según el decir de un pensador clásico medieval como Tomás de Aquino) se conoce de Dios más lo que no es que lo que es[7]. En cambio, a través de nuestra intimidad conocemos que Dios es personal, libre, cognoscente, amante, porque esas notas tam-

que elige la vía subjetiva comprende toda la dificultad dialéctica que conlleva el hecho de tener que utilizar algún tiempo, tal vez mucho tiempo, en hallar a Dios objetivamente… Tiene a Dios en el instante, no en virtud de consideración objetiva alguna, sino en virtud de la pasión infinita de la interioridad". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., pp. 201-2.

5. El que no se conozca a Dios por medio del 'conocimiento objetivo' no implica que no se pueda conocer la existencia de Dios a través de argumentos racionales, sino que, para que éstos sean concluyentes, no se pueden quedar en 'ideas' racionales, sino que, partiendo de la realidad extramental, deben concluir en Dios como *origen* de ella. Se trata de las clásicas pruebas de la existencia de Dios (por ejemplo, las tomistas) que, pese a ser correctas, Kierkegaard no las sigue, seguramente porque, aunque tales argumentaciones tienen la ventaja de que demuestran que Dios existe, poseen la desventaja de que no alcanzan a Dios como *ser personal*.

6. "Es tan fácil hallar a Dios, que se llega aun a demostrar que existe y a considerar que la demostración es necesaria. Aunque el trabajo de la demostración sea difícil y fastidioso, particularmente para quien tiene que comprender que ésta demuestra algo, el asunto le resulta fácil al que efectúa la demostración, pues éste ha quedado fuera, no trata con Dios, sino que trata acerca de Dios. Si el buscar, en cambio, ha de significar que uno mismo se transforma, entonces el que busca debe cuidarse mucho… el temor viene con Dios, cuando su llegada hace que las demostraciones sean superfluo… El verdadero asombro y el verdadero temor no son algo que un hombre pueda enseñarle a otro. Sólo cuando oprime y expande tu alma, la tuya, precisamente la tuya, sólo la tuya en el mundo entero, porque has llegado a estar a solas con el Omnipresente, sólo entonces está en verdad ante ti". 'En ocasión de una confesión', en *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, en *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 405. Cfr. al respecto: TORRALBA ROSELLÓ, F., *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, Madrid, San Pablo, 2008.

7. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 12. rc 7.

bién son inherentes a nuestra intimidad, y si ésta está constitutivamente abierta al ser divino, también esas dimensiones son propias de la divinidad.

Con todo, hay que insistir en la pregunta formulada más arriba: ¿Kierkegaard entiende que ese camino interior de acceso al Dios personal puede ser tanto natural como sobrenatural, o defiende más bien que es sólo sobrenatural, es decir, exclusivamente debido a la fe (*Glaube*)[8]? No es irrelevante que la respuesta se adhiera a una u otra parte de la alternativa, porque la primera es tesis correcta tanto para la filosofía clásica como para la doctrina de la fe cristiana, mientras que la segunda es un error para ambas, al cual tradicionalmente se ha denominado *fideísmo*[9].

1. ¿A DIOS SÓLO SE ACCEDE POR FE SOBRENATURAL?

Søren Kierkegaard respondió afirmativamente la precedente cuestión: "Un Dios personal es el tema de las cháчharas de los pastores y de los profesores: tratan de demostrar que Dios es personal… Yo no quiero ahora adentrarme a decir que es ridículo quererlo demostrar, porque es una cosa que no se puede 'demostrar', sino que se debe creer"[10]. Para

8. Es doctrina católica que a Dios se puede acceder tanto natural como sobrenaturalmente. De modo natural, de dos modos: mirando hacia fuera (*vía exterior*) y hacia dentro (*vía interior*). Søren Kierkeggard no admite la primera, pero ¿acepta la segunda? Es tesis propia suya que a la realidad del Dios personal se accede alcanzando nuestra *intimidad* abierta a él. Este planteamiento es correcto. Pero éste ofrece una pregunta: ¿este conocimiento personal es *natural*, o sólo de *fe sobrenatural*? Cfr. sobre este tema: EVANS, C. S., *Kierkegaard on faith and the self*, Collected essays, Baylor University Press, 2006; SCHULZ, H., "To believe is to be. Reflections on Kierkegaard's phenomenology of (un-)freedom in the Sickness unto death", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1 (1996), pp. 164-185; BARRIO MAESTRE, J. M., "Kierkegaard y el escándalo moderno ante la fe", *Folia humanistica*, 26 (1988), pp. 351-357.

9. Cfr. STACK, G. J., "La comprensión de la fe en Kierkegaard", *Folia Humanistica*, 12 (1974), pp. 219-233.

10. "Inmanente (en el medio fantástico de la abstracción), Dios no existe. Sólo para un existente Dios existe: por eso él puede existir en la fe. Una providencia, una redención, etc., sólo existen para un existente… cuando un existente no tiene la fe, ni Dios es, ni Dios existe, incluso si en sentido eterno sea eternamente". *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 218. Casi una década después añadía: "Él existe ciertamente como persona; pero que él lo quiera ser respecto al

Kierkegaard, cualquier investigación filosófica sobre lo divino no da un paso adelante en orden a descubrir que sea personal. Además, defiende que el hecho de que Dios se manifieste como persona al hombre es una cosa que depende del querer divino y de la fe que él otorgue al ser humano. No obstante, esta tesis, que es frecuente en los textos kierkegaardianos, no es correcta, porque ya se ha indicado que podemos conocer al ser divino como persona tras alcanzar nuestra intimidad personal y notar, a través de ella, que la persona que somos dice apertura constitutiva al Dios personal. En consecuencia, en esa relación personal advertimos que Dios es persona y, por ende, que no le faltan las notas distintivas que caracterizan al ser personal.

Si Kierkegaard afirmó de su entero trabajo como escritor que tenía –de inicio a fin– una intención 'religiosa', si la entendió como 'cristiana', si contrapuso la fe al conocer racional, el cristianismo a la filosofía[11], si su propia guía existencial fue la fe, es normal que el acceso a Dios que admitiese fuera exclusivamente de fe sobrenatural, es decir, que incurriese en fideísmo. Derivadamente, si Søren Kierkegaard ejerció esa antropología en 'primera persona', y el fin de ésta era 'llegar a ser cristiano', si declaró que 'la verdad interior es una paráfrasis de la fe', si afirmó de sí que era 'el único pensador de su época que no fue objetivo', y ser 'pensador subjetivo' equivalía para él a dar el 'salto' a la fe, también es normal que su antropología no fuese inmune al error del fideísmo, es decir, que al fin y al cabo se viera precisado a sostener que nuestra intimidad (espíritu) sólo se puede conocer en la medida en que Dios la ilumina de modo sobrenatural (por fe, por revelación privada, por específica vocación).

El fideísmo es un error teológico, no filosófico. Pero mantiene una neta semejanza con los errores filosóficos que afectan a la teoría del co-

singular, eso depende si la cosa place a Dios. Es una gracia de Dios que él quiera ser persona en relación a ti, y si tu desprecias su gracia, él te castiga con relacionarse objetivamente a ti. Y en este sentido se puede decir que el mundo (a pesar de todas las demostraciones) no tiene un Dios personal; porque el mundo no place a Dios, y Dios lo castiga con el relacionarse objetivamente con él quedando todavía igualmente persona". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 225.

11. "El cristianismo dice de sí mismo que está en contra de la razón". *Diario* (1854) ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 26. Cfr. THOMAS, J.H., "Christianity as absurd (Kierkegaard)", *The sources and depths of faith in Kierkegaard*, Mikulova, M., (ed.) Copenhague, Reitzels Boghandel, 1978, pp. 58-62.

nocimiento humano, pues éstos nunca lo son por exceso, es decir, por conocer demasiado, sino por defecto, a saber, por conocer escasamente, por emplear un nivel de conocimiento insuficiente para alcanzar a conocer el correspondiente tema[12]. De modo similar, el fideísmo no es un error teológico por creer demasiado, sino escaso. De manera que, en rigor, (aunque suene fuerte y no lo suelan revelar los estudiosos de Kierkegaard), el pensador danés consiguió justo lo contrario de lo que pretendía al desvincular la fe sobrenatural del conocer humano, pues en vez de encumbrarla, la rebajó. Pero como nuestro cometido no es teológico, sino exclusivamente filosófico, no indagaremos en qué radica esa disminución de la fe sobrenatural, sino que revisaremos en exclusiva las siguientes tesis kierkegaardianas: a) a Dios sólo se accede por fe; b) la fe es opuesta a la razón; c) Dios está detrás del absurdo.

En cuanto a la primera, que a Dios se acceda sólo por la fe, es claro que implica renunciar a la filosofía. Chestov advirtió que "si Kierkegaard hubiese creído que fuese demasiado simple y fácil desembarazarse de la filosofía, no hubiese escrito los dos volúmenes de las *Migajas filosóficas*, que están enteramente consagradas a la lucha contra la filosofía especulativa"[13]. Pero a pesar de haber escrito las *Migajas*, y también el *Postscriptum* (asimismo en dos volúmenes), y de haber reiterado su repudio a la filosofía en multitud pasajes de sus otras obras, tal actividad la llevó a cabo 'filosóficamente', es decir, haciendo filosofía, porque no se puede negar la filosofía sin ejercerla, pues, obviamente, la negación de la capacidad de la filosofía para acceder a Dios no es teológica o de fe, ya que no se halla en la Revelación (ni en la *Sagrada Escritura* ni en la Tradición); tampoco en el Magisterio de la Iglesia. En estas dos fuentes y en dicho Magisterio se halla, y reiterativamente, justo la tesis contraria. De manera que, aunque se objete que Kierkegaard –por ser protestante– prescindió de la Tradición y del Magisterio eclesiástico, con todo, hay que responder que es claro que debería haber advertido que la *Sagrada Escritura* afirma no sólo que se puede conocer a Dios de modo natural, sino también que quienes no lo aceptan, por disponer de tal conocimiento, son 'inexcusables'.

En efecto, es claro que declarar que 'a Dios sólo se accede por la fe sobrenatural' es una afirmación filosófica, no un asunto de fe, es decir,

12. Cfr. mi trabajo: *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.

13. CHESTOV, L. I., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, p. 99.

no es una tesis perteneciente al depósito de la Revelación divina. Más bien es al revés, pues en muchos pasajes de la *Sagrada Escritura* se manifiesta expresamente que a Dios se puede acceder de modo natural, es decir, con las solas fuerzas del conocer humano[14]. De modo que esta primera tesis kierkegaardiana es incorrecta en los dos planos: en el de la filosofía, porque ataca a esta disciplina usando de ella, lo cual es una actitud contradictoria; y en el de la fe, porque no pertenece a al depósito de la Revelación y atenta contra él y contra la naturaleza de la fe.

2. FE *VERSUS* RAZÓN; CRISTIANISMO FRENTE A FILOSOFÍA

"Toma el absurdo: el negar toda comprensión, es una cosa que empuja fuera del mundo, en los brazos del absurdo, y eso es la fe"[15]. Kierkegaard se refiere, obviamente, a la fe cristiana. Para él, el cristianismo "consiste en la conciencia de la referencia mediata que el hombre debe tener siempre con la divinidad"[16]. La oposición entre cristianismo y filosofía se encuentra ya en las primeras páginas de su *Diario*[17], en las que es

14. Téngase en cuenta, por ejemplo, este pasaje del *Nuevo Testamento*, que de seguro leyó Søren Kierkeggard, pero al que nunca se refiere ni comenta, a pesar de citar y comentar multitud de otros: "Lo que se puede conocer de Dios es manifiesto a ellos (paganos), ya que Dios se lo ha mostrado. Pues desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios –su eterno poder y su divinidad– se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas, De modo que son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios no le glorificaron como Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos y se oscureció su insensato corazón". *Rm*., I, 19-21.

15. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 132.

16. *Diario* (1836), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 65.

17. "La piedra que fue puesta al ingreso del sepulcro de Cristo podría llamarse la 'piedra filosofal' porque en el curso de 1800 años su remoción ha dado tanto que hacer no sólo a los fariseos, sino también a los filosofantes". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1834), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 19. "La filosofía y el cristianismo no se dejan conciliar jamás". *Ibíd*., (1835), vol. 2, 48. La razón que da es que "para el cristiano el considerar el conocimiento defectuoso del hombre a causa del pecado es justificado en el cristianismo". *Ibíd*., p. 49. "El filósofo puede también reconocer la deficiencia de su conocimiento; pero la cuestión es si él debe reconocer la razón de su limitación… se debe suponer que eso tiene su razón en el hombre entero y en su pecaminosidad".

la fe –y no la filosofía– su centro de atención, y en las que la filosofía es considerada como 'el poder estéril de la vida que vigila sobre nuestros pasos, pero no para amamantar'[18]. Más explícitamente indica que "en el fondo toda la doctrina pagana concluye… que el saber (el conocimiento) es virtud… La doctrina cristiana es inversa: es la virtud el saber… Por tanto queda siempre una dificultad para el cristianismo, la de establecer una existencia con la fuerza del espíritu que es indiferente respecto del saber de modo que cualquiera podría ser perfecto incluso si fuese completamente ignorante"[19].

Razón y fe –según Søren Kierkegaard– ni se ayudan ni se vinculan, pues "cuando la reflexión está completamente agotada, es entonces cuando comienza la fe"[20]. Más aún, él escribió de sí mismo en su *Diario*: "yo no alcanzo a comprender nada de la fe, pero creo. La desgracia está en querer comprender siempre"[21]. Y más adelante añadió: "la desgracia de la especulación de toda la época nuestra es ésta: no puede determinar y mantener el problema, pero puede 'comprenderlo'"[22]. ¿Qué es, entre otras cosas, lo que no puede comprender la especulación filosófica? Que una decisión humana que se juega la eternidad se dé en el tiempo. De ahí deriva –según Søren Kierkegaard– la importancia de la existencia[23]. Por eso, la respuesta especulativa a este problema estriba en decir que tal decisión se da fuera del tiempo[24].

Asimismo, en su *Diario*, se lee: "la especulación puede manifestar el problema de la fe, conocer que todo problema singular es para la fe… y después mirar a la decisión: ¿quieres creer o no? De otro modo, la especulación puede controlar la fe, esto es, vigilar sobre lo que se cree en un determinado momento, o el contenido de la fe… La especulación es el

Ibíd., 55. Cfr. asimismo: *Ibíd.*, (1842-43), vol. 3 (1980), p. 111. Cfr. VELOCCI, G., *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 1976.

18. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1837), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), pp. 100.

19. *Diario* (1842-43), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 115.

20. *Diario* (1844), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 124.

21. *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 127.

22. *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 118.

23. "La importancia de la existencia está en el hecho de que en ella somos examinados por la eternidad", *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 36.

24. "La filosofía puede negar que una cosa eterna pueda ser decidida en el tiempo". *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 27.

profeta, pero sólo en el sentido que dice: 'la cosa está aquí', para el resto es ciega. Después viene la fe que cree: es el profeta (en relación al objeto de la fe)"[25]. Repárese en que, para Kierkegaard, ni la especulación conoce la fe, ni ésta su tema, pues supone ciega la fe. Nótese además que vincula la fe a la decisión voluntaria. "Todo comprender especulativo –sigue anotando en su *Diario*– en el campo del cristianismo… termina siempre con la admisión que a las espaldas hay de seguro algo incomprensible. Pero qué confusión, y a qué confusión no lleva todo este abandonarse a la curiosidad especulativa, en vez de reparar de modo súbito y en sentido cristiano –como se debería– y reflexionar que lo paradójico no se puede ni se debe comprender, puesto que de otro modo no es paradójico… No sería mejor renunciar a la búsqueda, comenzar súbitamente diciendo: no puedo"[26].

Como se puede apreciar, para Kierkegaard, en orden a la fe, "la máxima cristiana no suena: *intelligere ut credam*; ni tampoco: *credere ut intelligam*. No, sino que suena: haz según el precepto y las órdenes de Cristo, haz la voluntad del Padre y llega a ser creyente. El cristianismo no está enteramente en la esfera de la intelectualidad"[27]. Y en orden a la existencia Søren Kierkegaard añade que "la ley de la existencia que Cristo ha instituido para ser hombre es: ponerse como singular en relación con Dios"[28]. En sus apuntes íntimos escribió: "que sea imposible creer en Dios sin dejar caer el propio intelecto, se ve fácilmente porque el intelecto está en relación con la dialéctica de la finitud"[29].

De acuerdo con lo que precede, ya que el pensador danés no puede vincular la fe al conocer natural humano, arbitra como solución vincularla a la *ética*: "en el *Nuevo Testamento* la fe no es una determinación en dirección a la intelectualidad, sino una categoría ética: indica la relación de personalidad entre Dios y el hombre. Por esto se exige fe (como expresión de rendición), de creer contra la razón; creer, aunque no se pueda ver (como determinación de personalidad, está en la esfera ética)"[30]. Pero dado que la fe es contraria al conocer, la ética así considerada no podrá

25. *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 86.

26. *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 108.

27. *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 31.

28. *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 48.

29. *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 192.

30. *Diario* (1853-55), ed. C. Fabro, vol. 12 (1982), p. 42.

estar atravesada de sentido. En efecto, ya se dijo que para Kierkegaard carece de sentido fundamentar teóricamente la ética. Por tanto, para él, su último fundamento solo podrá ser que se amolde a la vida cristiana.

La fe, tal como Kierkegaard la concibe, tiene puntos a su favor, por ejemplo, el concretarla en las cosas pequeñas de la vida[31]. Pero tiene también carencias notables, entre ellas la de mantener –como se ha visto– que no es cognoscitiva, que está completamente escindida de la razón, vínculos que fueron descubiertos y cultivados desde la irrupción del cristianismo en la historia hasta el siglo XIV, tiempo en el que Ockham los rompió[32]. Lutero, Kant y Kierkegaard (entre otros) se encontraron con los cabos sueltos y prefirieron dejarlos sin atar porque los consideraron inaunables.

Como expresa Nguyên van Yuyên, en Kierkegaard, la fe requiere la crucifixión de la inteligencia[33]. Sin embargo, esta tesis kierkegaardiana no es correcta, porque si bien la fe no proporciona un conocimiento 'claro', porque su tema, Dios, supera con creces la capacidad cognoscitiva humana, eso no debe llevar a sostener que la fe en modo alguno sea cognoscitiva y, por ende, que sea contraria a la 'verdad', objeto propio de todo conocer. No obstante, Kierkegaard la estima agnóstica: "la fe no es un conocimiento"[34]. Por eso escribe que "la fe no tiene que ver con la esencia sino con el ser"[35]. Téngase en cuenta que, para él, la 'esencia', o el mundo de las esencias, es lo conocido por la razón, es decir, las 'ideas', mientras que el 'ser' es la intimidad del sujeto particular. Ahora bien,

31. "Se trata precisamente de tener fe en Dios en las cosas pequeñas: de otro modo no se mantiene una verdadera relación con él". *Diario* (1842-44), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 87.

32. Cfr. FALGUERAS, I., "Guillermo de Ockham y la disolución de la filosofía medieval", *Miscelanea Poliana*, 35 (2012), pp. 1-18.

33. NGUYEN VAN TUYEN, J., *Foi et existence selon Kierkegaard*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 78. En esta obra, el autor mantiene que Kierkegaard ha enriquecido la teología, y no sólo la protestante, sino toda la cristiana. Sin embargo, esta tesis es discutible en puntos centrales, como es el de la comprensión kierkegaardiana de la *fe sobrenatural*, porque sostiene que Søren Kierkeggard no incurrió en *fideísmo*.

34. KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 72. "La fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad". *Ibíd*., 90. Y en otra parte: "Cuando uno siente una necesidad tan profunda de lo religioso que hasta podría sermonear al pastor, y al mismo tiempo tiene un escepticismo filosófico enteramente correspondiente a esa necesidad, las perspectivas no son exactamente las mejores". *Etapas en el camino de la vida*, ed. cit., p. 263.

35. *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 94.

si la fe tiene que ver con el ser, con la intimidad, dado que la fe no conoce, ¿cómo sostener –como afirma en tantos pasajes– que el sentido propio se conoce por fe, por revelación divina, por vocación sobrenatural?

Si la fe no roza ni tangencialmente a la inteligencia, ¿en qué facultad humana inhiere? Para Søren Kierkegaard, "la fe es un acto de voluntad"[36]. Aunque esta tesis se defienda en una obra seudónima, pertenece sin duda a la mente del autor, porque también se encuentra en su *Diario*: "¿Qué es creer? Es querer (eso que se *debe* y por qué se *debe*) en obediencia reverente y absoluta defenderse contra el pensamiento vano de querer comprender y contra la vana imaginación de poder comprender"[37]. En esta línea, Viallaneix, aludiendo a como entendió el pensador danés la fe, sentencia: "*por tanto, creer es, en primer lugar, querer*"[38]. La fe pertenece, pues, a la misma potencia que la duda; sólo que es contraria a ella: "la fe es lo contrario de la duda. Fe y duda no son dos especies de conocimiento que se determinan en continuidad una con otra, ya que ninguna de ellas son actos de conocimiento, sino que las dos son pasiones contrapuestas"[39]. De modo que, si Kierkegaard no firmó con su nombre propio su obra seudónima '*Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*', es porque frente al método de la duda, que caracterizaba a la filosofía moderna, pronto encontró (esa es una obra primeriza) el polo opuesto de la incertidumbre: la fe, certeza que nunca abandonaría.

Como se sabe, para Descartes la duda fue el motor de su filosofía. Sin embargo, como ésta no es racional (la razón conoce o no conoce, pero no duda), sino voluntaria, el meollo de la filosofía cartesiana gira alrededor de la voluntad, como por lo demás, él mismo confesó[40]. Se sue-

36. *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 73. Que esta doctrina no es 'sesudónima', sino que responde a la mente de Søren Kierkeggard desde el inicio es neto, pues en las primeras páginas de su diario se lee: "A la fe pertenece un acto de la voluntad". *Diario* (1834), ed. de C. Fabro, vol. 2 (1980), p. 19. Y en los últimos años de su vida, en esos mismos apuntes íntimos, escribió: "La fe está en la dirección de la voluntad, de la personalidad, no en dirección de la intelectualidad". *Ibíd.*, (1854), vol. 10 (1982), p. 202.

37. KIERKEGAARD, S., *Diario*, (1949), ed. de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 235.

38. VIALLANEIX, N., *Kierkegaard. El único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977, p. 59. Cursivas de la autora. Y más adelante añade: "La fe empieza cuando, volviendo la espalda al saber, se toma la resolución de dirigirse a Dios en Cristo, es decir, creer". *Ibíd.*, p. 63.

39. KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 91.

40. Para Descartes el juicio es un acto de la voluntad. Cfr. DESCARTES, R., *Principios de la Filosofía* I, 32, *Carta a Mesland* (mayo 1944), *Oeuvres philosophiques*, 1, por F. Alquiè, París,

le afirmar que el voluntarismo moderno comienza con Descartes (aunque ya es claro en Escoto y Ockham). No obstante, el bajomedieval se funda en la 'espontaneidad' de la voluntad (noción de '*perseitas*'), mientras que el cartesiano se basa –como se acaba de recordar– en la 'duda' voluntaria. Con todo, según Jaspers, el pensador francés dejó la fe al margen de la duda[41]. No es de extrañar, por tanto, que Søren Kierkegaard –conocedor del *Discurso del método*– reitere la exclusión. Como también se ha visto, es patente que el escritor de Copenhague admitió la hegemonía de la voluntad sobre la razón, lo que le inclina a un voluntarismo de fondo. Ahora hay que añadir que éste afecta asimismo a su compresión de la fe[42], pues la describe como 'querer creer' que todo es posible para Dios. Respecto de esa expresión afirma: "¿pero no es esta la fórmula para perder la razón? Perderla para ganar a Dios, es el acto mismo de creer"[43].

Por defender la oposición entre fe y razón y suponer la fe como no cognoscitiva, Kierkegaard denigró la inteligencia y, por ende, a su época, caracterizada por un avance de la razón y un retroceso de la fe: "la humanidad entera está hundida en el lodo de la inteligencia. Esto no provoca remordimiento sino por el contrario despierta complacencia de sí mismos y presunción, consecuencias inevitables del intelectualismo y del pecado intelectual. ¡Oh pecados del corazón y de las pasiones: cuánto más cerca estáis de la salvación que el pecado de la inteligencia!"[44]. Si se supone que la fe no es cognoscitiva, su objeto no podrá ser nada congruente, sino lo incoherente: "el objeto de la fe es la paradoja"[45]. Por eso

Garnier Frères, 1973, vol. III, pp. 72 y 111. Esa tesis es compatible con otra suya: admitir que lo activo del espíritu es la voluntad siendo el conocimiento pasivo.

41. "La duda de Descartes… es una duda metódica de la razón, y no una duda existencial de la fe… Es un quehacer del que Descartes queda dueño y no un caer por casualidad en el abismo de la falta de fe", K. JASPERS, *Descartes y la filosofía*, ed. española, Buenos Aires, 1958, p. 22.

42. Cfr. sobre este punto: KOSCH, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006, Chap. 6.II: A Briev Case against a Voluntarist Understanding of Faith in Climacus Works, pp. 187-199.

43. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, publicado bajo el título *Tratado de la desesperación*, ed. cit., p. 51.

44. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1852) ed. cit., de M.A. Bosco, pp. 350-1.

45. KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 72. Esta tesis la sostuvo también en su diario: "La idea de la filosofía es la mediación; la del cristianismo, la paradoja". *Diario* (1841), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 28. La más grande paradoja de la fe, según Søren Kierkeggard

Søren Kierkegaard defendió que uno se hace creyente "cuando la razón es despedida"[46]. Actualmente el pensador danés no tendría tanto problema para hacer frente al racionalismo exacerbado de su época, porque en nuestros tiempos postmodernos no sólo la fe y la moral están en retirada sino también la razón.

Ahora bien, si la fe es sin contenido comprensible, de ella no habrá nada teórico que aprender ni enseñar. En efecto, si sobra la doctrina, el maestro y el discípulo tienen que transmitir la fe de otro modo que no sea la enseñanza y el aprendizaje. Por eso Kierkegaard afirmó que el cristianismo, más que doctrina, es un testimonio, una comunicación de la existencia[47] y con la existencia[48]. Se trata de una comunicación que está a medio camino entre lo que él llamó 'comunicación directa' y 'comunicación indirecta'. La primera, atiende al contenido, mientras que la segunda busca un efecto en el interlocutor. La que está a medio camino entre ambas es como la indirecta, pero el efecto que busca en el interlocutor es

radica en la Encarnación. Cfr. *Diario* (1842-44), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 70; *Ibíd*., 81. Según Leo Gabriel "la paradoja es el punto de Arquímedes del pensamiento de Kierkegaard". *Filosofía de la existencia*, ed. cit., p. 51.

46. *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 74.

47. "El cristianismo no es una doctrina, sino que expresa una contradicción de la existencia y es una comunicación de la existencia. Si el cristianismo fuera una doctrina, *eo ipso* no sería lo opuesto al pensamiento especulativo". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, p. 373. "El cristianismo no es una doctrina, sino una comunicación de existencia… En consecuencia, con respecto al cristianismo no es indiferente la persona que lo expone". *Ibíd*., p. 236-7. Estas dos frases aparecen, tal cual, en su *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 21. "El cristianismo no debe ser objeto de enseñanza profesoral". *Diario* (1848), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 198. "La comunicación de eso que es el cristianismo, debe en fin concretarse en el acto de 'testimoniar'". *Ibíd*., (1948), vol. 5 (1981), p. 26.

48. "El cristianismo esencialmente se relaciona con la existencia y llegar a ser cristiano es lo difícil". *Ibíd*., p. 365. "Llegar a ser realmente cristiano es la más difícil de todas las tareas, porque la tarea, aunque la misma, varía en relación con las capacidades de los respectivos individuos". *Ibíd*., p. 370. "En el llamado pensamiento especulativo cristiano, que otro presupuesto puede haber sino que el cristianismo es lo totalmente opuesto al pensamiento especulativo, que es lo milagroso, lo absurdo, con la exigencia de que el individuo debe existir en ello y no debe perder el tiempo con indagaciones especulativas". *Ibíd*., p. 371. "Hay una gran diferencia entre saber lo que es el cristianismo y ser cristiano. En lo que respecta a una doctrina, esta distinción es impensable, pues la doctrina no se relaciona con el existir". *Ibíd*., p. 373. "El cristianismo no es una doctrina, sino una contradicción existencial y comunicación existencial". *Ibíd*., p. 376. "La filosofía contradice directamente al cristianismo". *Ibíd*., p. 377.

que éste se refiera a Dios[49]. En este punto, –según algunos– Søren Kierkegaard debe su inspiración a Lessing[50]. Ahora bien, ¿qué efecto se puede lograr en el interlocutor si sólo se le manifiesta un querer, pero no una verdad de fondo, personal? Además, si la táctica comunicativa radica en la insistencia en manifestar esa voluntad, no es de extrañar que a quien la practique –como Kierkegaard– se le tilde de impertinente. Con todo, la impertinencia es molesta sobre todo cuando va unida a la crítica, y es claro que ésta transmite, se quiera o no, más o menos mordaz o irónicamente, un contenido. De modo que también la transmisión kierkegaardiana del cristianismo, aún sin quererlo, contiene un mensaje teórico.

Para el pensador danés, "el cristianismo es la antítesis de la especulación"[51]. Por tanto, más que la doctrina, en el cristianismo vale lo histórico, y "en relación con lo histórico, la más alta sabiduría no es sino una aproximación"[52]. Por eso, por encima de lo objetivo de la religión cristiana (los siglos de permanencia, los dogmas de la fe, el contenido moral…), Kierkegaard sostiene que lo que mueve a uno a entrar en el cristianismo, es lo subjetivo: la fe. Por tanto, el cristianismo es una ardua tarea existencial[53] del sujeto en la medida en que éste se enfrenta contra su propio pensamiento: "el cristianismo exige que el individuo, existiendo, lo arriesgue todo (lo patético)… se requiere que el individuo arriesgue también su pensamiento, se aventure a creer contra el entendimiento"[54]. No obstante conviene insistir que la fe –también la confianza

49. Cfr. ADINOLFI, I., *Poeta o testimone? Il problema della communicazione del cristianísimo in Søren Abye Kierkegaard*, Genova, Marietti, 1991.

50. Cfr. VILLACAÑAS, J. L., *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Madrid, Akal, 1997, p. 70.

51. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 271-2.

52. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 35. En otro lugar escribe: "El cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarle de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su salvación en la relación con algo histórico". *Migajas filosóficas*, ed. cit., p. 112.

53. "La facilidad del cristianismo se distingue por una sola cosa: por la dificultad". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 420.

54. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 419. "La marca del cristianismo es la paradoja, la paradoja absoluta". *Ibíd.,* p. 523. "El cristianismo es una comunicación con la existencia. Declina el entendimiento. La dificultad no es entender lo que sea el cristianismo, sino llegar a ser y vivir como cristiano". *Ibíd.*, p. 542. "El cristianismo es una comunicación de la existencia que hace el existir paradójico". *Ibíd.*, p. 546. "El cristiano cree en el cristianismo en contra del entendimiento y aquí usa el

humana– tiene por objeto la verdad, y si la fe se refiere a una persona, es porque ésta *es*, *tiene* o *dice* verdad. Sin verdad no cabe fiarse. Por eso, el problema de las sociedades subdesarrolladas o el de las crisis y deceleraciones de los países desarrollados radica en la falta de verdad o en el exceso de mentira (su denominación actual es 'corrupción'), pues cuando se miente demasiado (en obras y palabras) al final nadie se fía de nadie y el bien común no comparece.

Lo doctrinal es el '*qué*'. La vida cristiana es, en cambio –según Søren Kierkegaard–, el '*cómo*'. Por eso escribió que "ser cristiano se define no por el 'qué' del cristianismo, sino por el 'cómo' del cristiano. Este 'cómo' sólo puede admitir una cosa, la paradoja absoluta: "la fe es la incertidumbre objetiva en el escándalo de lo absurdo, firmemente mantenida en la pasión de la interioridad"[55]. Fe como pasión, por un lado; razón como reflexión, por otro. Para Kierkegaard se trata de elegir (*aut… aut…*) entre ambas, pues "normalmente la pasión y la reflexión se excluyen mutuamente"[56]. Además, si afirma que "el cristianismo es la única explicación consistente de la existencia"[57], y éste consiste en creer '*quia absurdum*', la visión que el cristiano tenga de la existencia no podrá ser sino locura. De modo que, huyendo de la 'profecía' hegeliana sobre el futuro, Kierkegaard parece ratificarla en su propia vida. Pero, ¿es acaso la fe locura?[58]

entendimiento para cerciorarse de que cree en contra del entendimiento". *Ibíd.*, p. 550. "Un creyente que cree en contra del entendimiento toma el secreto de la fe en serio y no se entretiene con el entendimiento". *Ibíd.*, p. 551. "…existir situado al borde de la existencia, en virtud del absurdo". *Ibíd.*, p. 551.

55. *Post-scriptum*, ed. cit., p. 591. Colomer escribe que "Kierkegaard se muestra aquí excesivamente tributario de la teología luterana de la cruz, que opone contradictoriamente lo humano y lo cristiano. Para llegar a ser cristiano hay que crucificar al hombre". *Op. cit.,* p. 86. En su diario Søren Kierkeggard indicó que para ser maestro cristiano se requiere leer profundamente el *Nuevo Testamento* y formar el carácter. Cfr. *Diario* (1853-55), ed. C. Fabro, vol. 12 (1982), p. 38. Cfr. también: CARR, K. L., "The offense o reason and the passion of faith. Kierkegaard and antirationalism", *Faith and Philosophy*, 13(2 81996), pp. 236-251.

56. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 592.

57. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849) ed. cit., de M. A. Bosco, 247.

58. Cfr. al respecto: MARINO, G. D., "Is madness truth, is fanaticism faith? (Kierkegaard), *International Journal for Philosophy of Religion*, 22 (1987), pp. 91-53; SCHUFREIDER, G., "The logic of the absurd (Kierkegaard), *Philosophical and Phenomenological Research*, 44 (1883-4), pp. 61-83.

3. ¿DEL HOMBRE A DIOS A TRAVÉS DEL ABSURDO?

En *Temor y temblor* Kierkegaard escribió que "la fe en Dios es lo que da sentido a nuestra existencia, pero Dios está detrás del absurdo"[59]. Esta afirmación llama la atención sobre todo porque, teniendo en cuenta el aprecio kierkegaardiano por la *Sagrada Escritura*, es difícil entender por qué se le pasó por alto que en el libro sagrado se reitere que Dios es la 'Sabiduría', la 'Verdad', la 'Luz'.

En sus obras seudónimas Kierkegaard habla del 'absurdo' de la fe: "la relación con Dios se vive en el terreno del absurdo y el cristianismo es absurdo"[60]. Pero esto es contrario a la *Escritura*, porque en ella se lee que la fe comporta conocimiento: 'Si no creéis no entenderéis'[61]; y también, que el conocimiento lleva a la fe: "Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en Él"[62]. Para hacer notar que Dios es inaccesible a nuestro conocimiento, Søren Kierkegaard habla a veces de lo 'Incondicionado', y sostiene que "el Incondicionado no puede ser ayudado con la razón, porque eso de que damos razón, *eo ipso*, no es el Incondicionado"[63]. De ordinario Kierkegaard emplea la palabra 'Dios'; otras veces habla de 'Absoluto'; pocas de 'Incondicionado', y alguna escasa de 'En-sí-y-por-sí'[64], expresión similar a la que ofrecerá Sartre un siglo después. En cualquier caso, el pensador danés concibe a Dios como lo que está más allá de nuestro conocimiento. Por tanto, parece olvidar que Dios es Luz, y no sólo en sí y para sí (Luz de Luz), sino también del mundo, es decir, de los hombres[65].

59. KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., p. 42.

60. KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., pp. 41-42.

61. Cfr. *Is*., VII, 9.

62. I *Jn*., IV, 16.

63. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 50.

64. Cfr. *Diario* (1854-55), ed. C. Fabro, vol. 11 (1982), p. 2006. Cfr. WHITTAKER, J. H., "Kierkegaard on names, concepts, and proofs for God's existence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 10 (1979), pp. 117-129.

65. "Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida". *Jn*, VIII, 12.

Si está revelado que Dios es la "luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo"[66], y Kierkegaard defiende que en el hombre la verdad es la subjetividad, resulta extraño que sostenga que el hombre deba acceder a Dios a través del absurdo (*Urimelighed*), y que en el terreno de la fe no quepa hablar de verdad. Sin embargo, eso es lo que Kierkegaard sostiene en las obras seudónimas y en las firmadas con su nombre propio, y este extremo –que debe sobre todo a Lutero– es uno de los puntos más relevantes a la par que más defectuosos de su pensamiento. Con todo, no es nuestro cometido examinar la ortodoxia cristiana de sus textos, sino sólo en la medida en que esa doctrina repercute en su concepción filosófica del hombre.

En *Temor y temblor* se puede comprobar que Joannes de Silentio admite dos hipótesis: a) una, el radical rechazo de la filosofía, pues 'el seudónimo' tiene la "intención de evitar que cualquiera de sus exposiciones pueda tener el más leve tinte filosófico. En su preocupación por eludir el sistema o cualquier cosa que se le parezca, recurre a un lenguaje poético nada apropiado para hablar de filosofía, y sustituye los términos filosóficos por vocablos como 'algo', 'cosas', 'gente', 'alguien', con una insistencia que condenaría cualquier Academia de la Lengua"[67]. b) Otra, la admisión de una fe cuyo objeto es el absurdo: "el movimiento de la fe se debe hacer constantemente en virtud del absurdo"[68], pues –según él– el hombre que vive de fe "no lleva a cabo ni la más pequeña acción si no es en virtud del absurdo"[69].

Que las tesis precedentes no se compaginan con el Magisterio de la Iglesia católica es patente. La primera, porque la teología no cabe sin filosofía[70]. La segunda porque "la fe, sin verdad, no salva"[71]. Por lo demás, según dicha autoridad, la escisión entre la razón y fe parece hoy más dramática que en tiempos de Kierkegaard. En efecto, en 1998 Juan Pablo II dedicó una encíclica, la *Fides et ratio*, a restablecer esa unión perdida. Y en la encíclica de 2013 *Lumen fidei* del Papa Francisco se lee: "Recu-

66. *Jn.*, I, 9.

67. KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., p. 42.

68. *Ibíd.*, p. 99.

69. *Ibíd.*, p. 102.

70. Cfr. JUAN PABLO II; *Fides et ratio*, nº 97.

71. PAPA FRANCISO, *Lumen fidei*, nº 24.

perar la conexión de la fe con la verdad es hoy aún más necesario, precisamente por la crisis de verdad en que nos encontramos"[72].

Ante la falta de compresión racional frente a la existencia, Kierkegaard indicó que en ese estado se aboca a la resignación, siendo ésta la condición para la fe: "la resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe. Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno"[73]. Pero la resignación no es precisamente un sentimiento muy alentador, y si se supone requisito indispensable para la fe[74], la tristeza parece el inevitable acompañante del camino cristiano. Sin embargo, esto, que no responde a una correcta concepción del cristianismo, es también racionalmente corregible, precisamente porque niega la validez de la razón.

Con la precedente hipótesis Kierkegaard rechaza los llamados 'motivos de credibilidad' (argumentos de razón naturales con mucha carga noética para acceder a Dios), que preceden a la fe y que son compatibles con su contenido. A la par, mantiene que la fe carece de sentido, es decir, de verdad; lo cual trata de ejemplificar con algunos pasajes veterotestamentarios, como aquél en el que se narra la obediencia ciega de Abraham ante el mandato divino de sacrificar a su único hijo Isaac. En ese estado "Abraham obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él, como Particular, se halle por encima de lo general"[75], es decir, del mandato ético universal acorde con la naturaleza humana de no matar. Kierkegaard advierte que dicho mandato universal –como los demás– son bases de la ética. Pero si Dios pide a Abraham algo contrario a la ética, ello indica que la religión no sólo está por encima de la ética, sino que es contraria a

72. *Ibid*., nº 25.

73. KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., p. 110. Cfr. FERREIRA, M. J., "Kierkegaardian faith. The 'condition' and the response", *International Journal for Philosophy of Religion*, 28/2 (1990), pp. 63-79.

74. "La fe no es, por lo tanto, un movimiento estético, sino que pertenece a un estadio más elevado; precisamente por eso ha de ir precedida de la resignación; no es un impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia". KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., p. 112.

75. *Ibíd*., 124.

la misma. En consecuencia, *Johannes de Silentio* añade que los héroes religiosos son superiores a los éticos[76].

Kierkegaard admite la contraposición entre religión y ética, pues afirma que de la misma manera que la ética debe vencer las tentaciones estéticas, la religión debe vencer las tentaciones éticas[77]. Para eso se sirve del aludido pasaje de Abraham. Con todo, como se sabe, el relato vetero-testamentario termina haciendo ver que lo que Dios quería no es que Abraham sacrificase a su hijo, sino que pusiese el amor a Dios por delante del amor a su hijo. Por otra parte, en la *Sagrada Escritura* hay un relato más dramático que el elegido por el pensador danés para contraponer la fe y la razón, la religión y la ética. Se trata de ese en el que el rey Jefté hizo un voto al Señor de sacrificar a ese de su pueblo que primero le saliera a su encuentro si Dios ponía en sus manos a sus enemigos y los vencía en la batalla. Tras la victoria, de vuelta a su casa, le salió al encuentro su propia hija, a la cual, pasado un breve tiempo por ella suplicado para lamentar su condición, la sacrificó[78].

76. "Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético… el caso de Abraham es muy diferente. A causa de su acto rebasa la esfera de lo ético: su *telos*, más alto, deja en suspenso el ético". *Ibíd*., pp. 127-8. "El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, y el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en el Particular". *Ibíd*., p. 149. El caballero de la fe trata a Dios de tu a Tú; el héroe trágico, en tercera persona. Cfr. *Ibíd*., p. 152. El héroe trágico recurre a lo general ante un problema, el caballero de la fe está sólo. Cfr. *Ibíd*., p. 153. "El caballero de la fe sólo puede recurrir a sí mismo. Sabe del dolor de no poder hacerse comprender, y no siente el vanidoso deseo de enseñar el camino a los demás. Su dolor es su certeza; no anida en él el deseo vanidoso, porque su alma es demasiado seria para consentir un impulso de esa especie". *Ibíd*., p. 155. "El caballero de la fe es testigo, nunca maestro". *Ibíd*., p. 155.

77. "Lo que la tentación generalmente pretende es apartar al hombre del cumplimiento de su deber, pero en este caso particular la tentación la constituye la ética al tratar de impedir a Abraham que haga la voluntad de Dios". *Ibíd*., pp. 128-9. "En la historia de Abraham se produce, por lo tanto, una superación teleológica de lo ético. Como el Particular se ha colocado por encima de lo general, ésta es la paradoja que no admite mediación". *Ibíd*., pp. 137.

78. "Cuando Jefté volvía a su casa en Mispá, su hija salió a su encuentro con temboriles y danzas. Era hija única, ya que no tenía otros hijos e hijas. Al verla, rasgó sus vestiduras y dijo: ¡Ay, hija mía! Me has dejado completamente abatido. Tú has venido a ser la causa de mi aflición. Yo he hecho una promesa al Señor, y no puedo echarme atrás. Ella le contestó: Padre mío, ya que abriste tu boca al Señor, haz conmigo lo que prometiste puesto que te ha otorgado desquitarte de tus enemigos los amonitas. Y le dijo a su padre: Hazme este favor: déjame ir dos meses para que vaya a vagar por los montes y llore por mi virginidad junto con mis compañeras. El le respondió:

Como el sacrificio de Isaac no fue consumado por parte de Abraham, da pie a interpretar que Dios no estaba dispuesto a que fuese consumado su mandato 'religioso' y particular a Abraham, imperativo que conculcaba el precepto 'ético' y general de no matar. De ser así, lo que Dios quería en exclusiva es poner a prueba la fe de Abraham. Ahora bien, en el caso de Jefté no parece caber tal excusa. Con todo, existe entre ambos ejemplos bíblicos una neta diferencia: en el primero, en el que la iniciativa es divina, no se consuma el homidio; en el segundo, en cambio, el impulso es humano y se realiza el asesinato. En el primero se ve claro que Dios puede exigir la vida de los hombres, puesto que él es su dueño. En el segundo no queda claro que un hombre pueda arrogarse el derecho sobre la vida de otro. Por eso, la pregunta de si en el segundo caso aceptó Dios como buena la promesa de Jefté de sacrificar a su hija y el sacrificarla de hecho queda en el aire, es decir, no se dice nada al respecto. También hay en los dos modelos una neta afinidad: la enseñanza de que la fe, que radica en la intimidad personal humana, es superior a la vida natural humana, cuyo desarrollo es ético, y que, en consecuencia, el hombre debe estar dispuesto a sacrificar su vida natural, incluso perfeccionada éticamente, para mantener la fidelidad personal a Dios.

Lo que es claro, e incumbe a esta investigación, es que Kierkegaard toma como bueno el que Dios mande anular un precepto ético universal por medio de un mandato religioso particular. Para Leo Gabriel, con esto Søren Kierkegaard "niega la autonomía de la moral y la concepción de Kant sobre la moral como vehículo de la religión. Kierkegaard conoce que la existencia religiosa no se puede sustituir por la ética. La existencia religiosa es la elevación del hombre a un grado de existencia que no puede ser alcanzada por ningún esfuerzo ético"[79]. Que la religión personal es superior a la ética es, sin duda, verdad, porque el vínculo de cada persona con Dios es íntimo, personal, radical, no propio de una facultad (la volun-

Vete. Y la dejó marchar durante dos meses. Ella se fue con sus compañeras a llorar por su virginidad en los montes. Al cabo de dos meses volvió a su padre que cumplió con ella el voto que había hecho, sin que hubiera conocido a varón". *Jueces*, XI, 34-39. Conviene indicar que el morir sin casarse y tener descendencia constituía para la mujer israelita un motivo de vergüenza porque Dios había prometido que de una mujer nacería el Mesías.

79. LEO GABRIEL, *Filosofía de la existencia*, ed. cit., p. 88. En este mismo sentido se expresa Barreiro: "La afirmación de la Omnipotencia divina es el único fundamento de la moralidad y de la libertad. Postular una libertad autónoma como fundamento de la moralidad es una ilusión". "Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad", *Compostellanum*, 15 (1970), p. 411.

tad, por ejemplo), potencia que es común al género humano. En efecto, la religación personal no es propia de una virtud (la justicia) como clásicamente se consideraba en el Medievo[80]; es, sobre todo, *la* persona la que *es* 'religada' al ser divino; tal religación no es algo *de* la persona, sino *la* persona. Pero esta verdad no justifica sostener que la religión sea sin luz noética, que su tema sea absurdo, y que deba ser contraria a la ética, pues si Dios es el autor de ambas, *persona* y *naturaleza* humana, las dos deben ser armónicas. Pero como son jerárquicamente distintas, la armonía pasa por subordinar la inferior, la naturaleza, a la superior, la persona.

Kierkegaard tiene *in mente* que la ética responde al 'modo de ser', o mejor, del 'deber ser', que es universal a la naturaleza humana: "lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos"[81]. Y advierte también que la religión, o sea, la concreta religación de cada hombre con Dios, no puede ser universal, porque no hay dos personas iguales, y porque Dios no pide a todos lo mismo, sino a cada quien un fin personal distinto. De acuerdo con esto, según Søren Kierkegaard, como lo que Dios pide a cada uno mediante la religión está por encima de lo que pide a todos a través de la ética, Dios puede pedir que una persona humana conculque un mandato ético: "el padre debe amar a su hijo. Esta relación ética se convierte en algo relativo frente a la relación absoluta con Dios"[82]. Lo que subyace bajo esta mentalidad kierkegaardiana recuerda a la concepción ockhamista ('*mala quia prohibita*') y también luterana de la ética: una acción intrínsecamente mala puede ser cambiada de signo por decisión divina, porque su voluntad omnipotente está por encima de su propio intelecto. En efecto, en sintonía con el *Venerabilis Inceptor* el padre del existencialismo escribió: "el deber absoluto puede llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética"[83].

A Kierkegaard le sirve apelar a la religión no solo para defender la singularidad de la intimidad humana, sino también para superar por elevación el idealismo alemán, el cual sólo tiene en cuenta lo universal: "lo ético es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto. El Particular está oculto detrás de lo sensible y psíquico inmediato… si no existe un interior recóndito que encuentra su razón de ser en el hecho de que el

80. Cfr. mi trabajo: *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Eiunsa, 2011, Cap. 12: '¿Es religión?'.

81. KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., p. 121.

82. *Ibíd.*, p. 143.

83. *Ibíd.*, p. 146.

Particular como tal está por encima de lo general, resulta entonces imposible justificar la conducta de Abraham, puesto que no tuvo en cuenta las instancias éticas intermedias. Pero si realmente existe ese interior oculto, nos encontramos ante una paradoja que no admite la mediación, puesto que consiste en que el Particular como tal se encuentra por encima de lo general, siendo precisamente lo general la mediación. La filosofía hegeliana no admite ningún interior oculto, ni acepta inconmensurabilidad alguna"[84].

En esto último Søren Kierkegaard tiene razón, pues lo íntimo humano (el 'acto de ser' personal en terminología tomista) es superior a lo manifestativo humano (la 'esencia' y la 'naturaleza' humana, según la misma nomenclatura). Lo manifestativo del hombre, a pesar de los muchos matices distintos en cada individuo, tiene unos parámetros comunes, tanto físicos (por eso cabe la medicina como 'ciencia') como psíquicos (por eso caben 'tipologías' psicológicas comunes, y también enfermedades psiquiátricas comunes). En cambio, lo radical de cada hombre, la intimidad, es distinta en cada quien (la cual puede, dada su superioridad, 'destipologizar' los tipos y reconducir las perturbaciones psíquicas hacia la normalidad). Sin embargo, este acierto kierkegaardiano no justifica en modo alguno que cada persona deba actuar *en contra* de su esencia y su naturaleza humanas (como él admite), sino que debe actuar *según* ellas son y están llamadas a crecer.

En efecto, la intimidad humana es el *ser* de cada persona, y es superior a la naturaleza y esencia humana que todo hombre *tiene*. El *ser* no es el *tener*. El tener depende del ser, no a la inversa. Dada esa superioridad, una persona humana debe estar dispuesta a perder su tener para salvar su ser; nunca al revés. Pero el papel del ser sobre el tener no es de negación, sino de cuidado, promoción y desarrollo. Por eso Dios no puede favorecer que una persona determinada actúe 'religiosamente' contra la 'ética'. De hacerlo, Dios se contradecía, porque él mismo es el autor de ambas, de lo personal o íntimo (lo que es elevado por lo que Kierkegaard llama 'religión') y de lo común en lo humano (lo que él llama 'ética'). Admitir que Dios aceptase esa contradicción en el hombre supone tener una deformada idea de Dios, pues admite (*more* ockhamista) que la omnipotencia divina es superior a su saber. De manera que el pasaje de la *Escritura* sobre Abraham en el que Kierkegaard basa su comentario requiere una

84. *Ibíd.*, p. 157.

exégesis diferente a la suya[85]. En efecto, de entenderlo tal como Johannes de Silentio lo expone, forzosamente hay que entender la fe como contraria a la razón natural[86]. Y así es como se concibe la fe en esta obra seudónima: no sólo al margen de la razón, a saber, como una pasión[87], sino también en contra de ella[88].

La precedente concepción de la fe está presente asimismo en otras obras seudónimas de Kierkegaard: "el objeto de la fe y lo único que se puede creer es precisamente el absurdo"[89]. Por lo demás, es claro que el pensador danés no entendía el sentido del mencionado pasaje abrahámi-

85. Distinta asimismo de la que Søren Kierkeggard lleva a cabo en su *Diario* repetidas veces. Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1843-44), ed. de C. Fabro, vol. 3, p. 74; *Ibíd*., (1853) vol. 10, p. 45. Cfr. sobre este tema: TORRALBA ROSELLÓ, F., "Sto Tomás y Kierkegaard ante el dilema abráhamico", *Pensamiento*, 50/196 (1994), pp. 75-94; QUEVEDO, A., *El último instante: la lectura contemporánea del sacrificio de Abrahám*, Pamplona, Eunsa, 2006; SAVI, A., "Kierkegaard and Buber on the dilema of Abraham in the Akeda", *Iyyun*, 37 (1988), pp. 304-313. Si la relación entre Abrahám y su hijo Isaac en el monte Moria es una imagen de la relación de María y de Cristo en el monte Calvario, ni la entrega de María a Cristo es un homicidio, ni la muerte de Cristo un suicidio, sino que hay que entenderlos como aceptación doblemente voluntaria de un sacrificio en orden a la redención humana. Por tanto, estos hechos tienen sentido humano (y divino) y no pertenecen al absurdo. Tal vez se objete que Isaac, a distinción de Cristo, no aceptó voluntariamente el sacrificio al que le sometía su padre. Con todo, nada dice el texto sagrado a favor o en contra de la aceptación o rechazo de Isaac.

86. Cfr. EVANS, C. S., *Faith beyond reason. A Kierkegaardian account*, Grand Rappits, Eerdmans Pub. Co., 1998.

87. "Lo que yo considero genuinamente humano es la pasión… La fe es la pasión más grande del hombre". KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., p. 210.

88. "Tal es la potencialidad de la fe: cuanto menos comprendo, con tal de creer, más intensa será la fe… Que la dualidad sea esencial a la naturaleza del hombre, es resultante por otra parte del principio de que Dios debe ser un dominador absoluto… De aquí deriva ante todo la incomprensión que crece con el desarrollo de la razón humana, y así también, a su vez, adquiere poder la fe que cree contra toda razón humana". *Ibíd*., pp. 325-6-7.

89. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, p. 212. Hirschberger escribe al respecto que "la fe de Kierkegaard viene a coincidir con la fe del *credo quia absurdum*; presupones la doctrina radical protestante del pecado original y se mueve en las vías de la teología dialéctica para la cual no se da medicación alguna entre Dios y el mundo, ninguna *analogía entis*. Dios es lo enteramente otro, lo paradójico". HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, vol. II, Barcelona, Herder, 1981, p. 289.

co: "esto será el conflicto de Abraham. El que acertase a explicar este enigma, habrá explicado también mi vida"[90].

A la tesis kierkegaardiana precedente de que la fe es contraria a la razón, netamente fideísta, se podría replicar que ésta aparece en las obras seudónimas de Søren Kierkegaard y que, por tanto, no responde a la verdadera mente del autor. Sin embargo, también la sostiene en su *Diario* desde la temprana fecha entre 1842-44, alrededor de sus 30 años: "la fe espera incluso en esta vida pero por vía del absurdo y no de la humana razón; de otro modo es simple sabiduría de vivir, no fe"[91]. Además, en un discurso edificante de esa época que, como el resto de los escritos religiosos de este tipo, Kierkegaard firmó con nombre propio, escribió: "quien cree en Dios contra el entendimiento, es confirmado en el hombre interior"[92], afirmación en la que se ve también la neta contraposición entre la fe y la razón. Asimismo, un poco más tarde escribió en sus anotaciones personales que la fe está al margen de la verdad[93].

Sin embargo, en otros pasajes de su *Diario* de 1849-50 indica que el tema de la fe no es el absurdo ni el sinsentido, sino lo que la razón no alcanza a comprender, tesis que es correcta. En efecto, escribe que "el concepto del absurdo es propio en el 'comprender que no se puede que no se debe comprender': una categoría negativa, pero también dialéctica como cualquier principio positivo. El absurdo, lo paradójico, está constituido de modo que la razón por sí sola no puede resolverlo y mostrar que no tiene sentido. No, eso es un signo, un enigma, un enigma de síntesis, de que la razón debe decir: es irreductible, incomprensible, pero no por eso un sinsentido"[94]. Más aún, Kierkegaard defendió por esas fechas que

90. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1842-44), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 75.

91. *Diario* (1842-44), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 84. en otros pasajes se pregunta: "En qué medida hay que tener a la razón como un escrúpulo para la fe? ¿En qué medida es pecado? ¿En qué medida un acuerdo armonioso entre la fe y la razón es a su vez objeto de fe?". *Ibíd*., p. 99.

92. KIERKEGAARD, S., 'La confirmación en el hombre interior', en *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 113.

93. "La fe se refiere siempre a eso que no se ve. En la realidad de la naturaleza… a lo invisible; en el mundo del espíritu…, a lo inverosímil". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1846), ed. de C. Fabro, vol. 3 (1980), p. 257. "El cristianismo es… de lo que se puede dar testimonio, no que sea verdadero…, sino que se 'cree' que es verdadero". *Ibíd*., p. 266.

94. *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1980), p. 57. Y añade: "es un error fundamental creer que no existen conceptos negativos. Los principios más altos de todo pensar, o bien la prue-

el conocer depende del creer, de manera que admite el vínculo o relación entre la fe y la razón: "en el fondo toda comprensión depende de la disposición interior (es decir, de la fe)… Eso porque toda nuestra concepción de la vida no es en el fondo más que una confesión involuntaria de nuestra intimidad"[95].

Pero al lado de pasajes como los precedentes hay otros de las mismas fechas, asimismo pertenecientes a su *Diario*, como el que sigue: "el absurdo, o actuar en virtud del absurdo, es por lo tanto actuar según la fe, confiado en Dios"[96]. La cadencia luterana de esta afirmación es innegable. También en su *Diario* de esa época reitera: "la 'razón' no penetra nunca en el Absoluto (…). El interés de la fe (respecto del creer) es concluir y llegar a una decisión absoluta; el interés de la razón es tener la 'reflexión' en vida… La 'fe' quiere poner el Absoluto, la razón quiere continuar la reflexión… En verdad es por eso de gran ayuda aclarar sin más que el objeto de la fe es el absurdo, esto abrevia 'poderosamente'"[97].

En los textos que preceden y en otros posteriores de su *Diario* Kierkegaard siguió oponiendo la fe a la razón y defendiendo que mientras lo propio de la primera es comprender, lo de la segunda es no comprender. En concreto, sobre un pasaje bíblico, escribió en 1851: "esto es grande. Pero ninguno fue tan grande como Abraham; ¿quién podrá entenderlo?"[98]. Más adelante añade, en la misma fecha: "como principio es necesario decir: la fe no se puede comprender; el máximo a que se llega es poder comprender que no se puede comprender. Así también por un Absoluto no se pueden dar razones, al máximo se pueden dar razones de que no hay razones"[99]. De seguro que Kierkegaard afirmó esto porque pensa-

ba de ellos, son negativos. La razón humana tiene límites; y esos son los conceptos negativos". *Ibíd*., p. 57.

95. *Diario* (1849-50) ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981) 57. Y añade: "es un error fundamental creer que no existen conceptos negativos. Los principios más altos de todo pensar, o bien la prueba de ellos, son negativos. La razón humana tiene límites; y esos son los conceptos negativos". *Ibíd*., p. 57.

96. *Diario* (1849), ed. de M. A. Bosco, ed. cit., p. 270.

97. *Diario* (1849-50), ed. C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 163. Más adelante agrega: "para toda cosa humana vale el principio: cuanto más se la piensa, más se llega a comprenderla. Pero para la cosa divina, más se la piensa y menos se llega a comprenderla". *Ibíd*., (1850), vol. 6, p. 180.

98. *Diario* (1851), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 49.

99. *Diario* (1851), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 54.

ba que la reflexión filosófica (fundamentalmente la hegeliana) acaba negando a Dios: "en la inmediatez uno se relaciona con el Absoluto y absolutamente… En cambio, el secreto de la reflexión es: no existe algún Absoluto"[100].

En otro pasaje de su *Diario* de 1852 Kierkegaard dejó constancia de su parecer acerca de que la fe sobrenatural es no sólo superior a la fe y a la ciencia humanas, sino también 'contraria' a ellas, y que la oposición radica en que su objeto no es ni la verdad ni siquiera la verosimilitud: "*pistis*, como es usado en buen griego (Platón, Aristóteles, etc.) está tomado para indicar cualquier cosa muy inferior a *episteme*; *pistis* se refiere de hecho a lo verosímil. Por esto la *pistis*, el producir fe, también según los clásicos, es objetivo de los retóricos. Pero llega el cristianismo y eleva el concepto de fe a un sentido completamente distinto; fe, entendida primero como relacionándose a lo paradójico (sin duda a lo inverosímil) y después indicando a su vez la certeza más alta… la conciencia de la eternidad, la certeza más apasionada que empuja a un hombre a sacrificar todo, incluso la vida, por esta fe. Pero ¿qué sucede? Con el andar del tiempo el cristianismo se detiene en su curso, y así retorna por necesidad el viejo paganismo. Y ahora se disfraza el cristianismo con las habladurías, con el decir que la ciencia (*episteme*) es más alta que la fe (*pistis*), mientras el concepto de la fe cristiana está en una esfera aparte, de toda cualidad más alta que el dualismo clásico de *pistis–episteme*"[101].

En la precedente descripción se advierte que Søren Kierkegaard no vincula la fe sobrenatural con la verdad, ni siquiera –como la fe humana para los clásicos– con lo 'verosímil', sino con lo 'paradójico', lo inverosímil, cosa que es incorrecta, porque el tema de la fe sobrenatural, más que la verdad, es la Verdad, asunto por lo demás revelado y explícito en las *Sagradas Escrituras*. Dos años más tarde, en 1854, ya al final de su vida, y en correlación con lo precedente, anotó en su *Diario* que el modo divino de actuar es incomprensible: "la pasión de Dios está en el absurdo"[102], afirmación que recuerda a las de Ockham. De modo que, aunque en unos pasajes no quede del todo clara la contraposición kierkegaardiana entre la fe y la razón, en la mayoría de ellos –seudónimos o no– es manifiesta, y ello, a lo largo de su entera trayectoria.

100. *Diario* (1852), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 121.

101. *Diario* (1852), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 162.

102. *Diario* (1854), ed. C. Fabro, vol. 10 (1982), p. 216.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Este capítulo, que tenía como objetivo estudiar la contraposición fe–razón en los textos de Søren Kierkegaard, se puede cerrar con las tres siguientes tesis:

1. Kierkegaard admitió que a Dios se accede sólo por la fe, no por la razón. Con esto, incurrió en *fideísmo*, concepción incorrecta acerca de la fe. Por lo demás, en la práctica de esa fe, tal como él la vivió, se mantuvo al margen de la Iglesia, en su caso de la protestante danesa, tal como Lutero lo estuvo de la romana. Pero según un testimonio autorizado "una fe que no fuera un concreto ser recibido en la Iglesia, no sería una fe cristiana"[103]. De modo que si la concepción teórica kierkegaardiana de la fe es insuficiente, su modo práctico de vivirla tampoco parece inmune a correcciones.

2. Kierkegaard admitió que la fe se opone a la razón. Por tanto, al aceptar la fe tuvo que negar la razón. Como la fe que admitió es la cristiana, y estimó que la cumbre de la razón es la filosofía, en consecuencia contrapuso el cristianismo a la filosofía. Ahora bien, que la oposición entre fe y razón no es correcta es manifiesto por varios motivos: Uno, porque si se dice que 'la fe es contraria a la razón', dado que esta tesis no pertenece al depósito de la fe, sino a la argumentación de la razón, tal sentencia es contraria al depósito de la fe, con lo cual Kierkegaard se contradice. Otro, porque el pensador danés intenta justificar lo absurdo de la fe con un argumento racional, lo cual no tiene sentido, es decir, es asimismo contradictorio. Otro, porque si la fe es contraria a la razón, y se admite por hipótesis que esta tesis pertenece al ámbito de la fe, tampoco esta afirmación será una verdad, sino un dato de fe; pero como Søren Kierkegaard la toma implícitamente como verdadera, de nuevo se contradice. Estas contradicciones manifiestan que la verdad no admite contradicción, pues cualquier crítica contra ella es siempre una autocrítica[104]. En consecuencia, es pertinente sostener que el tema de la verdadera fe sobrenatural no puede ser sino la verdad, aunque no cualquiera, sino la

103. RATZINGER, J., 'Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia', en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder, 1985, p. 45.

104. Cfr. mi trabajo: *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.

divina, y que en modo alguno puede contraponerse a las verdades racionales.

3. Kierkegaard sostuvo que el acceso a Dios se da a través del absurdo. Tal tesis no comparece sólo en sus obras seudónimas sino también en las demás; de modo que forma parte de su bagaje intelectual. Para dar cuenta de ese acceso contrapuso un singular mandato ‘religioso’ divino dirigido a un individuo a otro precepto divino de corte ‘ético’ general inherente a la naturaleza humana común a todos los hombres. En esta contraposición admitió que el precepto superior, el ‘religioso’, puede conculcar el interior, el ‘ético’. Pero como ambos preceptos tienen como autor a Dios, ya que él es el creador tanto de la persona singular como de la naturaleza humana común, implícitamente admitió como válida no sólo una contraposición en esas dos dimensiones humanas, sino también entre diversas facetas de la divinidad, asunto que recuerda a la contraposición ockhamista entre la omnipotencia voluntaria divina y el intelecto divino. Si la voluntad omnipotente divina es superior y se puede oponer al conocimiento divino, y si la religión humana es superior y puede oponerse a la ética, se comprende por qué Kierkegaard indica que el acceso humano a Dios debe darse a través del absurdo. Pero ambas tesis no son correctas, porque ni Dios se contradice –no sería Dios– ni las dimensiones humanas son opuestas –la persona humana no sería humana, sino antihumana–.

CAPÍTULO V
¿CONOCIMIENTO PROPIO NATURAL O SÓLO POR FE?

PLANTEAMIENTO

A primera vista no parece claro que, para Kierkegaard, el conocimiento propio sea *sólo* de orden sobrenatural: "la conciencia cristiana presupone una interna conciencia humana precedente (y esto tanto en la historia del género humano, cuanto en la del singular)"[1]. En efecto, se puede defender que, para Søren Kierkegaard, el conocimiento propio es natural, no debido en exclusiva a la fe sobrenatural. Esta tesis se puede basar en varios argumentos. Por ejemplo:

Que, según el pensador danés, "la tarea del pensador subjetivo es comprenderse a sí mismo en la existencia"[2], y esto es asequible a todo hombre, no sólo al que posee fe sobrenatural.

Que, para él, "conocerse a sí mismo en la existencia es también el principio cristiano"[3]; pero si escribe 'también', esto indica que no sólo el cristiano es 'pensador subjetivo'.

Que, según el pensador de Copenhague, "la interioridad es la relación del individuo consigo mismo ante Dios"[4], pero esto no comporta que esa relación sea en exclusiva de quién tiene la fe sobrenatural.

1. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1839), ed. de C. Fabro, ed. cit., vol. 2 (1980), p. 167. Cfr. RUDOLPH, A.W., "The concept of man in Hegel and Kierkegaard", *ITA Humanidades*, 8 (1972), pp. 55-71.

2. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 346.

3. *Ibíd.*, p. 348.

Que, para nuestro escritor religioso, el hombre “en lo más íntimo de su ser… está absolutamente comprometido en su relación con Dios”[5], pero tampoco esto indica que esa religación sea exclusivamente de orden sobrenatural.

Que, para Søren Kierkegaard, la religiosidad del paganismo –la natural– permite una profundización interior (es lo que él llamó religiosidad del ‘tipo A’), mientras que la del cristianismo –la sobrenatural– apuesta por el absurdo (a la que denominó de ‘tipo B’), que –como se ha visto– él la entendió de modo fideísta; por tanto, también los que carecen de fe cristiana acceden a conocer su intimidad.

Que, según Kierkegaard, “el objeto de la fe es la realidad de otra persona”[6]; por tanto, no puede ser la propia intimidad; con lo cual el conocimiento de ésta puede ser natural.

En suma, con los argumentos que preceden, y otros que se podrían esgrimir, se puede sostener, a primera vista, que no es claro que la antropología kierkegaardiana sea, en el fondo, un rendimiento debido sólo a la fe cristiana que él profesó, es decir, que no es neto en sus textos que Kierkegaard afirmase que sólo se sabe de la propia intimidad por lo que de ella revela Dios a cada uno. No obstante, las referencias precedentes pertenecen a una de sus obras seudónimas, la más filosófica, el *Post-scriptum*. Pero, por una parte Søren Kierkegaard no se consideraba a sí ‘filósofo’, sino ‘escritor religioso; y, por otra, en el ‘Apéndice’ final de ese libro declaró –como se ha reiterado– que en los libros seudónimos no hay ni una sola palabra suya[7].

Además, debido a la impronta luterana de su fe, en caso de admitir que el conocimiento de la propia intimidad sea también natural, se puede poner en entredicho la validez del mismo, porque, según dicha fe, la naturaleza humana se supone ‘enteramente corrupta’ y, por ende, el conocimiento natural de sí mismo también estará completamente dañado: “el paganismo decía: conócete a ti mismo. El cristianismo dice: no, esto no

4. *Ibíd.*, p. 426.

5. *Ibíd.*, p. 494.

6. *Ibíd.*, p. 322.

7. Cfr. KIERKEGAARD, S., ‘Primera y última declaración’, incluida al final del *Post-scriptum*, ed. cit., p. 604.

es más que el principio… No hay algún conocimiento verdadero de sí mismo sin el conocimiento de Dios”[8].

De modo que a continuación nos enfrentamos a la difícil tarea de dilucidar si, para Kierkegaard, cabe conocimiento natural de sí, o por el contrario sólo es posible el sobrenatural. Se podría suponer que éste último tipo de saber es o bien el que facilita la sola *fe*, o bien el saber *teológico*. Pero, como se vio, para Søren Kierkegaard, por una parte, la fe no es cognoscitiva sino voluntaria y, por otra, en rigor, no admite la teología, porque ésta no es posible sin filosofía, a la cual repudia. De manera que estamos ante una cuestión peliaguda, pues parece que nos encontramos ante la negación de toda posible antropología –filosófica y teológica– y, sin embargo, es manifiesto que el pensador danés afirma que nos conocemos gracias a lo que Dios nos revela. ¿Cómo salir de esta encubierta contradicción?

1. ¿ES LA RELACIÓN DEL HOMBRE A DIOS NATURAL O SOBRENATURAL?

Søren Kierkegaard mantuvo que la relación del hombre con Dios es en exclusiva de fe: “Dios es verdaderamente aquel Yo, el Sujeto que, en relación con el hombre, debe acrecentar su Yo de modo que sea únicamente objeto de fe… Organizará siempre la cosa de tal modo que sea contraria al intelecto”[9]. Y, como opone la fe a la razón, su teología deviene negativa[10]. En efecto, como se ha advertido, Kierkegaard es fideísta en su modo de entender la fe sobrenatural, pues admite que el único acceso válido a Dios es el que otorga la fe.

Con todo, hay que hacer valer un punto de su fideísmo: la intensidad o fortaleza con que trató de vivir esa fe, pues supeditó toda su fuerza vital a ella; más aún, negó con lo que él denominaba un ‘martirio constante’ el natural aliento vital por considerarlo contrario a dicha fe. En efecto, frente a la ordinaria manera de vivir la fe por parte de la mayoría de los cre-

8. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1851), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 72.

9. *Diario* (1851), ed. C. Fabro, vol. 9 (1982), p. 74.

10. Cfr. LAW, D. R., *Kierkegaard as a negative theologian*, Oxford, Clarendon, Press, 1993.

yentes, que –según él– estriba en vivir su vida y tener la fe como algo sobreañadido a ella para que ésta transcurra de modo pacífico, la fe para Søren Kierkegaard era lo superior en su vida y, en consecuencia, sometía a ella todo lo demás. Ese modo de vivir la fe con valentía, con todas sus consecuencias, de modo extraordinario, es más admirable aún cuando estimaba esta fe sin contenido temático definido, e incluso con temática absurda, paradójica, contradictoria. Por lo demás, Kierkegaard intentó suplir la falta de fondo doctrinal en la fe con el amor divino[11].

Para Levinas "la novedad filosófica de Kierkegaard estriba en su noción de creencia"[12]. No obstante, es claro que tal 'creencia', más que filosófica, es teológica, y es asimismo manifiesto que, más que 'novedad', tenía –desde Ockham– más de cinco siglos de andadura. Se trata de una fe que, tras dejar perplejo, entre otros, a Derrida[13], este autor la pone en entredicho. Como hemos podido comprobar, Søren Kierkegaard negó que el conocer íntimo que el hombre tiene de Dios sea natural, pues postuló que es exclusivamente sobrenatural, ya que afirmó que Dios se revela sólo al que ora, ya sea dentro del cristianismo o fuera de él[14]. Pero el que sólo se pueda acceder a Dios por medio de la fe, postulado netamente fideísta, no es correcto, y debe su fuente a Lutero (el cual también influyó en Kant) y, asimismo, a Hamann[15]. En esto, además, Kierkegaard se opu-

11. Según Collins "el verdadero punto de apoyo de Arquímedes (del pensamiento de Søren Kierkeggard), no era otro que la fe en el amor paternal de Dios por nosotros". COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, ed. cit., p. 40. Afirma también que "Kierkegaard sostiene que la existencia de Dios se puede aprehender sólo creyendo en ella. Su existencia es cierta para nosotros sólo cuando 'pasamos por alto la prueba' y damos el salto a la fe, lo que William James llamaba *salto mortale*". *Ibíd*., p. 162; lo cual, para este intérprete, no es un caso de fideísmo; pero en esto debemos disentir.

12. LEVINAS, E., "Existencia y ética", en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 79.

13. "Herético o paradójico, este caballero de la fe, ¿es judío, cristiano o judeo-cristiano-musulmán?", DERRIDA, J., "A quien dar (*saber no saber*), en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 91.

14. Nicoletti, en cambio, afirma que "per Kierkegaard solo in Cristianesimo può svelare il misterio dell'esistenza". NICOLETTI, M., *La dialettica dell'Incarnazione: soggettività e storia nel pensiero di Søren Kierkegaard*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1983, p. 11.

15. "Con razón Hamann dice: 'como la ley deroga la gracia, así el comprender deroga el creer'. Es también mi tesis. Pero en Hamann es un aforismo, mientras que yo, a fuerza de luchar, me he librado de toda una cierta filosofía y cultura, hasta sentar la tesis: comprender que no se 'puede'

so a Schleiermacher[16]. Por su parte, en este punto el Reformador protestante tuvo su inspiración en la propuesta de Ockham[17]. Søren Kierkegaard añadió a este planteamiento que Dios se manifiesta más en el cristianismo que fuera de él, admitiendo, por tanto, la jerarquía. Esto último es correcto y contrario a lo que sostuvo el deísmo.

2. ¿DIOS ESTÁ DETRÁS DEL ABSURDO O DE LA VERDAD?

Sin abordar temas propios de la teología –porque no es nuestro cometido–, hay que hacer una alusión a ella, pues como la fe cristiana se apoya fundamentalmente en la persona de Cristo, no es indiferente la concepción que se tenga sobre él de cara a la imagen de hombre que se posea, porque en la Revelación cristiana se declara que somos 'imagen' suya, que él es nuestro Camino y Modelo. Pues bien, según Kierkegaard la figura del Dios-hombre equivale a la paradoja: al *absurdo*[18].

Søren Kierkegaard mantuvo asimismo que la semejanza entre Dios y el hombre consiste, sobre todo, en la desemejanza, es decir, en la completa heterogeneidad[19], y que "toda la confusión de los tiempos modernos… consiste en haber abolido el inmenso abismo de la diferencia cualitativa

comprender, o bien (el aspecto más ético y piadoso) que no se 'debe' comprender la fe". KIERKEGAARD, S., *Diario* (1949), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 12.

16. "Lutero define la fe de una manera muy justa: dice que es exactamente lo contrario del sentimiento". *Diario* (1851-52), ed. C. Fabro, vol. 8 (1982), p. 200.

17. Cfr. SARANYANA, J.I., "Fe infusa, fe adquirida y teología, según Guillermo de Ockham", *Scripta Theologica*, 17/3 (1985), pp. 863-879.

18. "Dios está detrás del absurdo". KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, ed. cit., p. 42. "En lo absoluto encalla la razón". *Ejercitación del cristianismo*, ed. cit., 133. Cfr. al respecto: CAULY, O., "La foi est-elle une paradoxe ou 'une virtu de l'absurde'?, *Kairos*, 10 (1997), pp. 99-114.

19. "Entre Dios y un ser humano… hay una diferencia absoluta; por tanto, la relación absoluta de una persona con Dios debe expresar específicamente la diferencia absoluta, y la semejanza directa se vuelve insolencia, vanidosa pretensión, presunción, y demás". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 403. Esta tesis la avala en sus apuntes íntimos: "Hay una infinita y abisal diferencia cualitativa entre Dios y el hombre". *Diario* (1849), ed. de C. Fabro, vol. 5 (1981), p. 138.

entre Dios y el hombre"[20], afirmación que manifiesta que su teología es *negativa* –en el sentido neoplatónico–. En suma, Cristo es, para Kierkegaard, un misterio, pero no por exceso de luz, sino porque alberga en su seno la contradicción, lo cual acarrea oscuridad para la comprensión del hombre[21]. Es más, el criterio con el que marca el paso por los diversos estadios jerárquicos de la vida (del 'estético' al 'ético' y de éste al 'religioso') es la *contradicción* (postulado de neto influjo hegeliano), concebida en su caso en clave humana como conflicto interior[22]. En cambio, según la Iglesia católica, Cristo es, tanto como el Camino y el Modelo, la Verdad; y recuerda además, que "Cristo... manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación"[23]. De manera que el misterio de la Persona de Cristo, de excesiva luz, es un acicate para conocerle más y, a través de él, para conocerse mejor.

Kierkegaard sostuvo también que "ningún hombre puede alcanzar conocimiento de él (de Dios) sin llegar a ser un pecador"[24]. Y añadió que "nadie puede *ver a Dios sin pureza, y el pecado es precisamente impureza, y por eso nadie puede alcanzar conocimiento de Dios sin llegar a ser un pecador*"[25]. Esta afirmación, de neto trasfondo luterano, parece implicar que al margen de la fe (se trata, obviamente, de la cristiana) no cabe conocimiento de Dios. De acuerdo con esto, parece también que, para Søren Kierkegaard, sólo quien busca a Dios por medio de la fe se conoce a sí mismo, porque en tal caso "buscar significa que el que busca, él mismo se transforma. No es preciso que halle el lugar en el que está lo buscado (Dios), pues está junto a él… es preciso que se transforme para

20. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980), p. 97.

21. "Para el hombre, la existencia es irracional, es una paradoja. Para Kierkegaard, la paradoja, el contrasentido y la contradicción no es una figura retórica, sino más bien, siguiendo su manera de expresarse, una 'determinación ontológica', que designa la relación entre un espíritu cognoscitivo existente y la verdad eterna". HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, ed. de Vela, F., Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1949, p. 89.

22. Cfr. *Ibíd.*, pp. 155-6.

23. Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, n. 22, 2. Y en otro lugar se declara: "Cristo sabe lo que hay dentro del hombre. ¡Sólo Él lo sabe!", *Christifideles Laici*, n. 34, 5.

24. KIERKEGAARD, S., 'En ocasión de una confesión', en *Tres discursos sobre circunstancias supuestas*, ed. cit., p. 397.

25. *Ibíd.*, p. 408. Cursivas en el original.

llegar a ser él mismo el lugar en el que Dios verdaderamente está"[26]. Si sólo a través del pecado uno se conoce en relación con Dios, cabría pensar que, para ser más consciente de esa vinculación y del propio sentido personal, habría que acrecentar la vida de pecado –como Lutero parece sugerir–, pero Kierkegaard matiza que "no se trata de acrecentar la culpa para que Dios se vuelva más grande, pero sí de acrecentar el conocimiento de la culpa"[27], asunto que es correcto.

En el escrito 'Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba' incluido en *Dieciocho discursos edificantes*, Søren Kierkegaard declara que los males (los físicos en los vegetales y animales) provienen del pecado, pues antes del pecado de Adán todo era 'bueno' y 'muy bueno'. El mal viene de la 'ciencia' humana. El hombre la anhela, pero no hay que encomiarla[28]. Como se ve, Kierkegaard parte de la hipótesis luterana de que la naturaleza humana, más que 'herida', está 'corrupta'. A ello añade que el 'pecado original', que provocó tal corrupción, fue un pecado de 'ciencia'.

También Tomás de Aquino sostuvo que tal pecado fuese de 'ciencia'[29], pero la interpretación del maestro dominico dista mucho de la del escritor danés, porque para el primero significa que, como todo lo que Dios había creado era 'bueno', para introducir el mal en el mundo, el hombre debía manipular, distorsionar, su propio modo natural de conocerlo, y empezar así a considerar la creación como 'no buena', porque el hombre era capaz de dotar a lo real de un sentido distinto, de un orden mejor que el otorgado por Dios. En el fondo, esta actitud suponía un falseamiento del conocer racional humano, es decir, del hábito adquirido de ciencia por medio del cual conocemos la realidad intramundana. Esta actitud suponía implícitamente admitir que Dios había creado mal, de modo deficiente, poco lúcido, lo cual equivale, evidentemente, a aceptar una blasfemia: la de suponer que Dios es torpe. En suma, el primer hombre trastocó su propio conocer natural y sólo así irrumpió el mal en el mundo, empezando por su propia naturaleza humana. Por tanto, según el de Aquino, el pecado original, más que residir en el conocer natural humano, radicó en su distorsión.

26. *Ibíd.*, p. 404.

27. KIERKEGAARD, S., *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 409.

28. Cfr. *Ibíd.*, p. 144.

29. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 32, q. 9.

En cambio, para Søren Kierkegaard el mal radica simplemente en el ‘conocer’, en todo tipo de conocer racional, y no sólo en el conocer racional que la persona humana doblega para que éste sirva a sus propios intereses. El bien, en cambio, radica para él en ‘creer’ al margen y en contra del conocer. Por eso afirma que, tras el pecado de origen, “el hombre, incluso el más amoroso, causa el mal. Si el hombre, que es lo más perfecto de todo, es malo, entonces toda la vida terrena yace en el mal”[30]. Recuérdese al respecto la tesis de Lutero: ‘el hombre, haga lo que haga, peca, porque la naturaleza humana está enteramente corrupta’. Sin embargo, esta tesis no es correcta ni filosófica ni teológicamente considerada. Filosóficamente, porque si la naturaleza humana estuviese enteramente corrompida, el hombre no podría crecer ni cognoscitivamente, según hábitos intelectuales, ni volitivamente, según virtudes de la voluntad, los cuales son las perfecciones de las dos facultades superiores humanas y, obviamente, estas perfecciones existen. Teológicamente, porque si la naturaleza humana estuviese corrupta, esta tesis –que obviamente no pertenece al depósito de la Revelación (no se encuentra en la *Sagrada Escritura*), sino que es fruto de la razón humana– también estaría completamente dañada y, por tanto, sería contradictoria.

Con todo, hay algo positivo en la concepción kierkegaardiana del mal, y es que –frente a la concepción de Lutero y a la del idealismo alemán (sobre todo la de Hegel)– lo atribuye en exclusiva al hombre, no a Dios, por eso entiende la Redención como justificación divina del hombre, no como autojustificación de Dios. Es clarificador al respecto este pasaje de Leonardo Polo: “Lutero, en su comentario a la *Carta de san Pablo a los filipenses* (2, 5-11), sostiene que la redención es la autojustificación de Dios. Es propia de toda gnosis la idea de que existe un dios creador cuya torpeza, que se notaría en la existencia del mal, ha de ser remediada por un dios salvador. Porque si Dios ha creado un ser que se puede pervertir radicalmente, Dios creador se ha equivocado. La redención sería entonces la subsanación de un error divino y, sólo extrínsecamente, la justificación del hombre. Éste sigue, incluso en el cielo, sien-

30. KIERKEGAARD, S., *Dieciocho discursos edificantes*, ed. cit., p. 144. “Entonces no existe nada bueno y perfecto en el mundo”. *Ibíd.*, p. 145.

do pecador, pues Dios no elimina el pecado humano, sino que se limita a ocultarlo"[31].

Como se advierte, aunque Kierkegaard no niegue de plano que el hombre disponga de un conocer natural que le permita alcanzar a conocer su intimidad, sin embargo, su tesis de fondo pone en tela de juicio la validez de dicho conocer, el cual es condición de posibilidad de la antropología filosófica. Además, entiende la teología de modo peculiar, porque más que teórica, la considera práctica, subjetiva, individual, incomunicable, como la misma fe que defiende[32]. En consecuencia, como pone a la antropología en dependencia de esa concepción teológica, la una tendrá las mismas notas que la otra. Pero, con esas características, ¿será susceptible la antropología de ser considerada como ciencia filosófica?

Según la precedente hipótesis kierkegaardiana, si los hombres son malos 'por naturaleza', requerirán necesariamente de la ayuda divina. Por tanto, todo bien vendrá de arriba, pero no de modo natural, sino de manera exclusivamente sobrenatural. Es claro que el bien es Dios[33]. Por tanto, si se busca el propio conocimiento, éste no se podrá encomendar a las propias fuerzas noéticas humanas, puesto que se suponen corruptas, falseadas. En consecuencia, el único saber acerca del sentido personal propio será el de la iluminación sobrenatural divina: "frente a Dios siempre habló con inseguridad sobre mí mismo, pues, en efecto, Él es el único que sabe con seguridad de mi relación con él"[34]. Pero como esa relación

31. POLO, L., *Epistemología, creación y elevación* (pro manuscripto), p. 123. El texto sigue clarificando esta enseñanza así: "Es evidente que esta tesis es gnóstica, y blasfema, pues equivale a negar la omnisciencia, la omnipotencia y la santidad divinas. Pero también es claro que esta blasfemia se encuentra ya en el pecado original. Al desencadenarse el mal, el hombre se lanza a arreglarlo sin contar con Dios. Con ello se separa de Dios y recaba para sí una actuación en la que ya no colabora con Él, sino que por así decirlo pretende "enmendarle la plana. Como digo, la interpretación de Dios como ser capaz de equivocarse reaparece no pocas veces en la historia. Según apunta Nietzsche, la gran osadía del idealismo alemán es poner el mal en Dios. Dicha tesis es propia del gnosticismo hegeliano y, en el fondo, resulta inevitable si se admite que Dios es la síntesis culminar de verdades limitadas que, por esto, piensa Hegel, serían falsas". *Ibid.*

32. "Si alguien piensa que tiene fe, pero es indiferente respecto de esta posesión, ni frío ni calor, entonces puede estar seguro de que tampoco tiene fe. Si alguien piensa que es cristiano y, sin embargo, le es indiferente serlo, entonces la verdad es que tampoco lo es. ¿O qué diríamos de un ser humano que asegurara estar enamorado, y añadiera que esto le es indiferente". *Ibíd.*, p. 46.

33. Cfr. *Ibíd.*, p. 147.

34. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 180.

no se estima natural, sino don divino otorgado por la fe, se puede postular que, para Søren Kierkegaard, sólo a través de ella cabrá antropología de la intimidad.

3. ¿LA PERSONA *TIENE* CONOCER O *ES* CONOCER?

En el apartado anterior se ha preguntado si –según Kierkegaard– el conocer que nos permite saber que somos una persona es natural o sólo sobrenatural. Se ha respondido que –según el danés– es sobrenatural. Sin embargo, esta tesis kierkegaardiana no es correcta, pues la persona humana puede acceder a su propia intimidad de modo natural. Ese acceso es el propio de un conocer humano del que *dispone* la persona humana, no un conocer que ella *sea*. Ahora conviene averiguar si la persona que somos, además de *tener* ese conocer, *es* asimismo conocer. El conocer mediante el cual sabemos que somos una persona no coincide con la persona que somos, sino que es un instrumento suyo. No es *la* persona, sino *de* la persona. En cambio, si averiguamos que la persona *es* conocer, se podrá hablar de 'conocer trascendental', es decir, de conocer a nivel de 'acto de ser' personal, lo cual indica que tal conocer será una perfección pura que caracterice a toda persona.

Es claro que Kierkegaard habla del 'conocimiento subjetivo' mediante el cual nos conocemos. Independientemente de que éste lo entienda como natural o exclusivamente sobrenatural, es claro que éste conocer no es un trascendental personal, es decir, no es *la* persona como ser cognoscente, sino *de* ella. Que el conocer personal sea trascendental significa que una de las dimensiones radicales nativas de la persona humana *es* conocer, es decir, que la persona es un conocer activo, un intelecto activo (puede hacerse equivalente a la noción aristotélica de *intelecto agente*, el cual después activará a la razón, intelecto pasivo, el conocer de la potencia racional[35]).

Además, si se toma el conocer personal como *método* noético, hay que decir que su *tema* será Dios, porque una persona creada, como 'rela-

35. Cfr. al respecto mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

ción personal' que es, sólo puede decir relación personal nativa al Dios personal, ya que la persona humana como tal no depende ni de sí (no es un invento propio) ni de ninguna otra persona creada. Ahora bien, a nivel de intimidad personal Søren Kierkegaard habla de la fe sobrenatural, no de un conocer natural abierto a Dios. Estima también –como se ha visto– que tal fe no es cognoscitiva. Sin embargo, si se admite que la persona humana *es* un conocer personal, este conocer se podrá considerar como una 'fe natural'[36]. En efecto, es propio de la fe sobrenatural que su tema, Dios, desborde la capacidad de dicha fe para acceder a él tal cual es. Por tanto, si se admite que el hombre también está abierto a Dios mediante su conocer personal natural, la búsqueda por parte de éste de su tema, el ser personal divino, será similar, aunque inferior, a la búsqueda de Dios por parte de la fe sobrenatural.

De modo que el conocer personal natural no será sino una constante búsqueda cognoscitiva del ser divino. Ahora bien, no por ello hay que identificar dicho conocer natural con la fe sobrenatural. Y esto sin menoscabo de que tal fe sobrenatural –don divino (no una perfección noética natural humana nativa o adquirida)–, pueda ser la elevación de dicho conocer natural. Pero Kierkegaard no considera este extremo. En efecto, para Søren Kierkegaard lo neurálgico de la intimidad humana es la pasión, no el conocer. Si la fe sobrenatural incide –según él– en la intimidad humana, ésta no podrá ser entendida por él tal como era comprendida por la teología medieval, a saber, como 'un nuevo modo de conocer personal', sino, ante todo, como una pasión, la cual –lejos de ser concebida como cognoscitiva–, es interpretada como aceptación de lo absurdo[37]. Ahora bien, que esta fe no puede ser 'verdadera' fe ya se ha indicado, sencillamente porque es contradictoria. Por lo demás, si la fe se entiende como 'paradójica' hasta el 'absurdo', no debe llamar la atención que al-

36. Cfr. en torno a este punto mi escrito: "El acceso a Dios del conocer personal humano", *Studia Poliana*, 14 (2012), pp. 83-117.

37. "Creer con la inteligencia no puede hacerse en modo alguno… La fe tiene dos tareas: estar atenta y descubrir a cada instante la inverosimilitud, la paradoja, para atraparla entonces con la pasión de la interioridad. Por lo general, uno se figura que lo inverosímil, la paradoja, es algo con lo que la fe sólo se relaciona padeciéndolo, que debe contentarse provisionalmente con esta relación y que poco a poco ésta llega a mejorar bastante, que es incluso verosímil. ¿Qué magnífica confusión hablar así de la fe!… La fe se relaciona automáticamente con lo inverosímil y con la paradoja". *Post-scriptum*, ed. cit., p. 233.

gunos existencialistas posteriores la hayan abandonado o denigrado, pues 'quien siembra vientos, cosecha tempestades'…

El cristianismo afirma que la fe es un don sobrenatural. Søren Kierkegaard mantiene que es mediante la '*sola fides*' por lo que alcanzamos a Dios. Niega, por tanto, la apertura natural de todo hombre a Dios y la reserva únicamente a quien tenga fe. Sostiene, además, que esa fe no es cognoscitiva. En consecuencia, cabe preguntar: ¿qué conocerá de Dios quien tenga fe? Como se ve, admitir que la fe sea un *método* '*quia absurdum*'[38] de acceso a Dios, tiene consecuentemente como *tema* a un Dios enteramente desconocido cuando no absurdo. Si Kierkegaard supone que la fe que Dios nos da no es luz, conocer, con ella no podemos conocer a Dios. Si no lo conocemos, ¿cómo vamos a saber qué revela él de nuestra intimidad? Esto parece indicar que lo que Søren Kierkegaard deseaba ardientemente en su vida práctica, saber que quería Dios de él, está en contradicción con su formulación teórica de la fe. El planteamiento de su propuesta respecto de la fe se puede resumir como sigue: por una parte, un *método* –la fe– sin luz y, por otra, un *tema* –la intimidad divina– incognoscible. Pero este planteamiento da como balance una oscuridad antropológica.

En efecto, la visión kierkegaardiana del hombre depende de su concepción fiducial protestante. Su propuesta es netamente kantiana (recuérdese: "Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar paso a la *fe*"[39]), pero –como se ha reiterado– en la base de ambas posiciones está Lutero y, en las de éste, Ockham[40]. Efectivamente, por una parte, Søren Kierkegaard estima que la naturaleza humana está corrupta; por otra, que la fe sobrenatural que Dios otorga no es cognoscitiva. Por tanto, no ponemos conocer al hombre ni de modo natural ni con la ayuda sobrenatural. En suma, la antropología, y también la teología, no podrán escapar de un agnosticismo de fondo, pues, por un lado, el ser divino será incognoscible[41] y, por otro, el yo vendrá a ser una X o incógnita indespejable.

38. "El absurdo es precisamente, a través del rechazo objetivo, el dinamómetro de la fe en la interioridad". KIERKEGAARD, S., *Ibíd*., p. 212.

39. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., *Prólogo a la segunda edición*, B XXX, 27.

40. Cfr. GONZÁLEZ MONTES, A., "Sobre la influencia de Ockham en Lutero", en *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca, Universidad Pontificia 1987, III, I, 3.

41. Cfr. RAE, M., *Kierkegaard and theology*, London, New Cork, T&T Clark, 2010.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La antropología de Kierkegaard es teocéntrica[42], porque sabe –como Julius Müller, de quien lo tomó–, que "creando al hombre, Dios teomorfiza"[43]. No defiende explícitamente que sólo nos conozcamos por revelación divina, pues –como se vio– no es explícito en sus textos que el método noético que emplea, el 'conocimiento subjetivo', sea en exclusiva de orden sobrenatural. Sin embargo, es clara su afirmación de que conocerse enteramente como un yo no cabe sino *ante* y *con* la ayuda de Dios. Para concluir, se pueden afirmar estas tres tesis acerca de su propuesta:

1. Kierkegaard mantuvo que la relación del hombre a Dios es de fe. Téngase en cuenta que su concepción de la fe es *fideísta*. Ahora bien, como por dicha fe admite que la naturaleza humana está enteramente corrupta, esta tesis conlleva poner en tela de juicio la validez del conocimiento natural de sí. A la par, como tal fe sobrenatural no es cognoscente, no puede afirmar en coherencia que con ella se alcance a conocer mejor el ser divino. Si no se le conoce, en rigor tampoco se puede afirmar que Dios se nos revele personalmente y que nos revele nuestro sentido personal, es decir, que nos manifieste quién somos. Como se puede advertir, su tesis sobre la fe guarda contradicciones implícitas.

2. Kierkegaard aceptó que Dios está detrás del absurdo, no de la verdad. Si estimó que la fe sobrenatural, don divino, es contraria al conocer, pues se trata de un modo de existencia[44], no pudo admitir que tal fe sea la elevación del conocer personal nativo. En consecuencia, no pudo afirmar que con ella se conozca a Dios. Pero si no podemos conocer a Dios ni por conocimiento natural ni por fe, Dios es incognoscible. Con todo, como Søren Kierkegaard lo aceptó por fe voluntaria, sostuvo que Dios está detrás del absurdo. Ahora bien, si Dios está detrás del absurdo, no debe extrañar que muchos consideren absurdo al ser divino, pues un *método* absurdo debe corresponderse con un *tema* absurdo. Si esto es así,

42. Cfr. ANGELI, F., *L'itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonanza di Kierkegaard*, Milano, Italia, 2004, p. 258.

43. KIERKEGAARD, S., *Diario* (1849-50), ed. de C. Fabro, vol. 6 (1981), p. 111.

44. "La fe, *sensu strictissimo*… está referida a la existencia". KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, ed. cit., p. 212.

la apologética de Søren Kierkegaard hace un flaco favor a su objetivo de cristianizar la sociedad.

3. Kierkegaard afirmó que la persona tiene conocer pero no es conocer. No consideró que la persona humana innatamente *es* conocer, sino que con el tiempo, va adquiriendo un conocer, o bien 'objetivo' o bien 'subjetivo'. Por adquiridos, tales conoceres no se pueden considerar como un 'trascendental' nativo de la persona humana. Además, si admite que la relación del hombre a Dios es adquirida por fe, no puede aceptar que la persona humana sea por naturaleza abierta cognoscitivamente a Dios, es decir, que sea un 'conocer trascendental'. La contrapartida de esta tesis kierkegaardiana radica en que hay que mantener que, si la apertura humana a Dios no es natural, se abrirá a él libremente el que quiera, o quien reciba el don de la fe, y será tan legítimo abrirse como no. Pero con esto parece justificar justo lo que se propuso corregir: la irreligiosidad, el ateísmo.

En suma, a Søren Kierkegaard, más que importarle si el hombre conoce su intimidad naturalmente, y si puede acceder naturalmente a Dios desde ella, lo que le interesaba era defender que al ser divino se accede por medio de la fe, que ese acceso es sobrenatural, y que sólo por revelación divina conocemos nuestra vocación. Con esa actitud se puede entender mejor la frase del final del *Post-scriptum* en la que declara que "en los libros seudónimos no hay ni una sola palabra mía", pues si en ellos se habla de filosofía, al prescindir de la filosofía y refugiarse es la '*sola fides*', se puede colegir que a Kierkegaard no le importaba el acceso natural humano al ser divino, sino sólo el de la *fe*. Ahora bien, si se trata de una fe sin alcance noético, ¿qué *sentido* tiene una fe sin *verdad*?

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE KIERKEGAARD

Ediciones de las Obras Completas

SØREN KIERKEGAARD, *Oeuvres Complètes*, Paris, ed. de L'Orante, vols. 1-20, 1970-1986. Esta edición francesa sigue las fechas de publicación de las obras de Søren, y el contenido de los volúmenes es:

Tome 1. La vie et l'oeuvre de Søren Kierkegaard. *Quatre articles de Kloebenhavns Flyvende Post* (1834-1836). *Notre littérature de presse* (1835). *Des papiers d'un homme encore en vie* (1838). *La lutte de l'ancienne et la nouvelle cave a savon* (1838). *Prédication faite au séminaire pastoral* (1841).

Tome 2. *Le concept d'ironie constamment rapporté a Socrate* (1841). *Un article de Faedrelandet* (1842). *Johannes Climacus ou de omnibus dubitandum est* (1842-43).

Tome 3. *L'alternative* (1843). Première partie.

Tome 4. *L'alternative*. (1843). Deuxième partie. *Trois articles de Faedrelandet* (1843). *Post-scriptum a l'alternative* (1844).

Tome 5. *La répétition* (1843). *Crainte et tremblement* (1843). *Une petite annexe* (1844).

Tome 6. *Discours édifiants:*

Deux discours édifiants (1843): L'attente de la foi; Toute grâce excellente et tout don parfait descendent d'en haut.

Trois discours édifiants (1843): L'amour couvre la multitude des péchés (1); L'amour couvre la multitude des péchés (2); La confirmation de l'homme intérieur.

Quatre discours édifiants (1843): Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté, que le nom du Seigneur soit béni; Toute grâce excellente et tout don parfait descendent d'en haut (1). Toute grâce excellente et tout don parfait descendent d'en haut (2). Posséder son âme dans la persévérance.

Deux discours édifiants (1844): Garder son âme dans la persévérance. La persévérance dans l'attente.

Trois discours édifiants (1844): Souvient-toi de ton créateur les jours de ta jeunesse. L'attente d'une félicité éternelle. Il faut qu'il croisse et que je diminue.

Quatre discours édifiants (1844): Le besoin de Dieu est la perfection suprême de l'homme. L'écharde dans la chair. Contre la lâcheté. La vraie prière est une lutte avec Dieu où l'on triomphe par le triomphe de Dieu.

Épreuve homilétique (1844). Prédication sur I *Cor.*, ch. 2, v. 6-9.

Tome 7. *Miettes philosophiques* (1844). *Le concept d'angoisse* (1844). *Préfaces* (1844).

Tome 8. *Trois discours sur des circonstances supposées* (1845): 1) 'En ocasión de una confesión'. 2) 'En ocasión de una boda'. 3) 'Junto a una tumba'. *Quatre articles de Faedrelandet* (1845); *Un compte rendu littéraire* (1846). Annexe: Textes de T. Gyllembourg.

Tome 9. *Stades sur le chemin de la vie* (1845).

Tome 10. *Post-scriptum* (1) (1846).

Tome 11. *Post-scriptum* (2) (1846).

Tome 12. *Le livre sur Adler* (1846-1847).

Tome 13. *Discours édifiants à divers points de vue* (1847). 1) Un discours de circonstance. 2) Ce que nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel. 3) L'évangile des souffrances.

Tome 14. *Les œuvres de l'amour* (1847); *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* (1847).

Tome 15. *Discours chrétiens* (1848). *La crise et une crise dans la vie d'une actrice* (1848) ; *Monsieur Phister dans le rôle du capitaine Scipion* (1848).

Tome 16. *Point de vue explicatif du mon œuvre d'écrivain* (1848); *Deux petits traites éthico-religieux* (1849); *La maladie de la mort* (1849); *Les lis des champs et l'oiseau du ciel* (1849); *Le souverain prête, Le péager, La pécheresse* (1849).

Tome 17. *L'école du christianisme* (1850); *La neutralité armée* (1849); *Un article de Faedrelandet* (1851); *Sur mon œuvre d'écrivain* (1851).

Tome 18. *Deus discours pour la communion du vendredi* (1849); *Un discours édifiant* (1850); *De l'immutabilité de Dieu* (1851); *Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains* (1851); *Jugez vous-mêmes!* (1851-52).

Tome 19. *Vingt et un articles de Faedrelandet* (1854-55); *Cela doit être dit; que cela soit donc dit* (1855); *L'instant* (1855); *Comment Christ juge le christianisme officiel* (1855).

Tome 20. Index des noms propres; Chronologie; Tables.

Kierkegaard writings, I-XXVI, Princeton University Press, 1978-2000. Los volúmenes de esta edición en inglés siguen el siguiente orden de composición:

I. *Early Polemical Writings* (1990).

II. *The Concept of Irony* (1989).

III. *Either Or*, Part I (1987).

IV. *Either Or*, Part II (1987).

V. *Eighteen Upbuilding Discourses* (1990).

VI. *Fear and Trembling* (1983).

VII. *Philosophical Fragments* (1985).

VIII. *The Concept of Anxiety* (1980).

IX. *Prefaces* (1979).

X. *Three Discourses on Imagined Occasions* (1993).

XI. *Stages on Life's Way* (1988).

XII, 1. *Concluding Unscientific Postscript* (1992).

XII, 2. *Concluding Unscientific Postscript* (1992).

XIII. *The Corsair Affair. Articles Related to the Writings* (1982).

XIV. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review* (1978).

XV. *Upbuilding Discourses in Various Spirits* (1993).

XVI. *Works of Love* (1995).

XVII. *Christian Discourses. The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress* (1997).

XVIII. *Without Authority: The Lily in the Field and the Bird of the Air. Tho Ethical-Religious Essays. An Upbulilding Discourse. Two Discourses at the Communion of Fridays* (1997).

XIX. *The Sikness unto Death* (1980).

XX. *Practice in Christianity* (1991).

XXI. *For Self-Examination. Judge for Yourself!* (1990).

XXII. *The Point of Wiew: On My Work as an Autor. The Point of View for my Work as an Autor. Armed Neutrality* (1998).

XXIII. *The Moment* (1-10). *Late Writings. Newspaper Articles* (1854-55). *This must be said; so let it be said. What Christ Judges of Oficial Christianity. The Changelessnes of God* (1998).

XXIV. *The Book on Adler* (1998).

XXV. *Kierkegaard: Letters and Documents* (1978).

XXVI. *Cumulative Index* (2000).

Ediciones parciales en castellano

Sobre el concepto de ironía, (1841), Madrid, Trotta, 2000.

Johannes Climacus o de ómnibus dubitandum est (1842-43), Barcelona, Alba, 2008.

O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I-II (1843), Madrid, Trotta, 1997.

La répétition. Essai d'experience psychologique, ed. P.H. Tisseau, Paris, Felix Alcan, 1993.

Temor y temblor (1843), ed. de V. Simón Merchan, Madrid, Editora Nacional, 1975.

Dieciocho discursos edificantes (1843-44), Madrid, Trotta, 2010.

Migajas filosóficas (1844) ed. de R. Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997.

El concepto de angustia (1884), Madrid, Guadarrama, 1965.

Tres discursos sobre circunstancias supuestas (1845), Madrid, Trotta, 2010.

Etapas en el camino de la vida (1845), ed. Juana Castro, Buenos Aires, S. Rueda (ed.), 1952.

Post-scriptum definitivo y no científico a las 'Migajas filosóficas' (1846), Salamanca, Sígueme, 2010.

La época presente (1846), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.

Las obras del amor. *Meditaciones cristianas en forma de discurso*, (1847), Salamanca Sígueme, 2006.

Mi punto de vista (1848), Madrid, Aguilar, 1988.

La enfermedad mortal (1849), publicado bajo el título *Tratado de la desesperación*, ed. de J. E., Holstein, Barcelona, ed. Edicomunicación, 1994.

Los lirios del campo y las aves del cielo (1849), Madrid, Trotta, 2007.

Ejercitación del cristianismo (1849), Madrid, Trotta, 2009.

La inmutabilidad de Dios. *Un discurso* (1851), Madrid, Trotta, 2006.

El instante (1855), Madrid, Trotta, 2006.

Diario (1831-), versión abreviada, ed. al español de María Angélica Bosco, Buenos Aires, ed. Santiago Rueda, 1995.

Diario, versión completa, ed. al italiano de Cornelio Fabro, Brescia, Morcelliana, 12 vols., 3ª ed., 1980-1983. La composición de estos volúmenes es como sigue: el 1º es de *Introducción* que corre a cargo de Fabro, y el 12º, es de *Índices analíticos*. Los demás recogen los siguientes años del *Diario* personal de Kierkegaard y tienen estas fechas de publicación:

vol. 2 (1834-9) ed. cit., 1980.

vol. 3 (1840-7) ed. cit., 1980.

vol. 4 (1847-8) ed. cit., 1980.

vol. 5 (1848-9) ed. cit., 1981.
vol. 6 (1849-50) ed. cit., 1981.
vol. 7 (1850) ed. cit., 1981.
vol. 8 (1850-2) ed. cit., 1982.
vol. 9 (1851-2) ed. cit., 1982.
vol. 10 (1853-4) ed. cit., 1982.
vol. 11 (1854-5) ed. cit., 1982.
vol. 12 (1854-5) ed. cit., 1983.

2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMETARIA

AA.VV., *Antropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, Houe, P., Gordon, D.M., Sven, H.R., (eds.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000.

AA.VV., *Kierkegaard and his Danish contemporaries*, Tome 1-3, Stewart, J., (ed.), Farnham, Ashgate, 2009.

AA.VV., *Kierkegaard and his German contemporaries*, Tome 1-3, Stewart J., (ed.), Aldershot, Burlington, Ashgate, 2008.

AA.VV., *Kierkegaard and the Bible*, Tome 1. *Old Testament*; Tome 2. *New Testament*, Lee, C. B.,- Stewart, J., (eds.), Farnham, Ashgate, 2010.

AA.VV., *Kierkegaard and the Greek World*. Tome 1: *Socrates and Plato*, Stewart, J., (ed.) Aldershot, Burlington, Ashgate, 2010; Tome 2: *Aristotle and other Greek authors*, Farnham, Ashgate, 2010.

AA.VV., *Kierkegaard and the Patristic and medieval traditions*, Stewart, J., (ed.) Farnham, Ashgate, 2008.

AA.VV., *Kierkegaard and the Renaissance and Modern traditions*, Tome 1-3, Farnham, Ashgate, 2009.

AA.VV., *Kierkegaard and the Roman world*, Stewart, J., - Nun, K., (eds.), Farnham, Ashgate, 2010.

AA.VV., *Kierkegaard contemporaneo*. *Ripresa, penimento, perdono*, U. Regina - E. Rocca (eds.), Brescia, Morcelliana, 2007.

AA.VV., *Kierkegaard in Post/Modernity*, M. Matustik, - M. Westphal, (eds.), Indiana, Indiana University, 1995.

AA.VV., *Kierkegaard oggi*, A. Cortese (ed.), Milano, Vita e Pensiero, 1986.

AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappeløn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, 238-253.

AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005.

AA.VV., *Studi kierkegaardiani*, C. Fabro, (ed.), Brescia, Morcelliana, 1957.

AAVV., *Kierkegaard after MacIntyre*, J. Davenport – A. Rudd (eds.), Peru –Illinois–, Open Court Publishing, 2001.

AAVV., *Kierkegaard. The self in Socity*, G. Pattison – S. Shakespeare, (eds.), London, Macmillan Press, 1998.

AAVV., *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Urdanibia, J., (coord.) Barcelona, Anthropos, 1990.

ADAMS, R. M., "The knight of faith", *Faith and Philosophy*, 7/4 (1990), pp. 383-395.

– "Kierkegaard's arguments against objetive reasoning in religion", *Monist*, 60 (1977), pp. 228-243.

ADINOLFI, I., – GARAVENTA, R., (eds.), *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicología,* NotaBene. Quaderni di studi kierkegaardiani, Genova, Il Melangolo, 2006.

ADINOLFI, I., "L'esperto dell'anima. Centralità della psicología nell'opera di Kierkegaard", *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 7-20.

– *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000.

AIZPÚN, T., *Kierkegaards Begriff der Ausnahme: der Geist als Liebe*, München, Akademischer, 1992.

AKE, St. E., "As we are so we make", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 4 (1999), pp. 299-309.

ALCORTA, J. I., *El existencialismo en su aspecto ético*, Barcelona, Bosch, 1955.

ALLEN, D., *Tree outsiders. Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, Cambridge, Cowley Publications, 1983.

ALONSO FUEYO, S., *Existencialismo y existencialistas*, Valencia, Guerri, 1949.

AMORÓS, C., *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987.

ANDERSON, B. C., *Kierkegaard*, Syracuse, Syracuse University Press, 1974.

ANDERSON, Th. C., "The extend of Kierkegaard's skepticism", *Man and World*, 27/3 (1994), pp. 271-289.

ANGELI, F., *L'itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonanza di Kierkegaard*, Milano, Italia, 2004.

ANNE, Ch., "Kierkegaard lecteur de Spinoza et la question de l'eternité", *Studia Spinoziana*, 10 (1994), pp. 135-153.

ARANGUREN, J.L., "Origen luterano del existencialismo", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 22 (1952), pp. 357-399.

ARBAUGH, G.E., "Kierkegaard et Feuerbach", *Kierkegaardiana*, 11 (1980), pp. 1-10.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7), Madrid, Gredos, 6ª reimpresión, 2003.

ARNOU, R., "L'Existentialisme à la manière de Kierkegaard", *Gregorianum*, 25 (1946), pp. 63-88.

AVRAIN, B., *Kierkegaard et Freud*, Paris, Éd. Alba Nova, 1988.

BACHMAIER, P., *Wittgenstein und Kant*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas, Gmbh, 1978.

BALLEZZA, V.A., "Il singolo e la comunità", *Archivio di Filosofía*, II (1953), pp. 115-132.

BANNOUR, W., 'Kierkegaard', en *Historia de la Filosofía. Ideas y doctrinas*, Tomo III, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pp. 262-271.

BARNETT, Ch.B., *Kierkegaard, Pietism and Holiness*, Farnham, Ashgate, 2010.

BARREIRO, J. L., "Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad", *Compostellanum*, 15 (1970), pp. 387-419.

BARRETT, L. C., *Kierkegaard*, Nashville, Abingdon Press, 2010.

BARRIO MAESTRE, J. M., "Kierkegaard y el escándalo moderno ante la fe", *Folia humanistica*, 26 (1988), pp. 351-357.

BASAVE, A., "Pascal y Kierkegaard", *Revista de Filosofía* (México) 6 (1973), pp. 259-266.

BASSO, I., *Kierkegaard uditore di Schelling. Trace della filosofia schelinghiana nell'opera di Soren Kierkegaard*, Milano, Mimesis, 2007.

BASTIANELLI, M., *Oltre I limiti del linguaggio. Il kantismo nel Tractattus di Wittgenstein*, Milano, MIM, 2008.

BEABOUT, G., "Kierkegaard on the self and despair. An interpretation of the opening passage on *The sickness unto death*", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 62 (1988), pp. 106-115.

BEHLER, E., "Kierkegaard's The concept of Irony with Constant Referencie to Romanticism", en AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappeløn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 13-33.

BENSE, M., *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, México, UNAM, 1969.

BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936.

BERTMAN, M. A., "How a clever theologian finds unhappines", *Synthesis Philosophica*, 4/7 (1989), pp. 91-98.

– "A sole possibility for individual unity", *Philosophy Today*, 16 (1972), pp. 306-312.

BIANCHI, C., "Cristo scandalo della ragione e oggetto della fede secondo Kierkegaard", *Revista Rosminiana*, 68 (1974), pp. 316-321.

BILLESKOV, F.J., "La réthorique de Kierkegaard", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 83-94.

BINETTI, M. J., *La posibilidad necesaria de la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 177, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

– "El concepto kierkegaardiano de ironía", *Acta Philosophica*, 12/2 (2003), pp. 198-218.

– *El itinerario de la libertad. Un estudio basado en el Diario de Soren Kierkegaard según la interpretación de Cornelio Fabro*, Buenos Aires, Ciafic, 2003.

BLACKHAM, H. J., *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Ed. de Occidente, 1965.

BOHLIN, Th., *Søren Kierkegaard. L'homme et l'oeuvre*, ed. francesa de P.H. Tisseau, Bagozes-en-Pareds, 1941.

– "Luther, Kierkegaard und die dialectike Theologie", en *Glaube und Offenbarung*, 1926.

BOLLNOW, O., *Filosofía de la existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.

BONIFACI, C. F., *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, Herder, 1963.

BOUSQUET, F., "Dix ans de thèses nord-americaines sur Kierkegaard (1968-1978)", *Archives de Philosophie*, 45 (1982), pp. 133-149.

BOYER, R., - PAUL, J.M., *Kierkegaard, la découverte de l'existence*, Nancy, Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy, 1990.

BRIDGES, Th., "Derrida, Kierkegaard, and the orders of speech", *Philosophy Today*, 32 (1988), pp. 95-109.

BRUAIRE, Cl., "Hegel et Kierkegaard", *Obliques*, 26 (1981), pp. 167-175.

BRUNET, P., "La communication indirecte chez Kierkegaard. Une dialectique contemporaine", *Laval Thèologie et Philosophie*, 54/1 (1998), pp. 127-142.

BUBER, M.,*¿Qué es el hombre*?, México, Fondo de Cultura Económica, 13ª reimp., 1986.

– *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993.

BUCHANAN, A., "Marx as Kierkegaard", *Philosophical Studies*, 57 (1988), pp. 157-172.

BÜHLER, P., "Tertulian. The teacher of the *credo quia absurdum*", en *Kierkegaard and the Patristic and medieval traditions*, Stewart, J., (ed.) Farnham, Ashgate, 2008, pp. 131-142.

BYKHOVSKII, B., *Kierkegaard*, Amsterdam, Grüner, 1976.

CAÑAS, J.L., "Kierkegaard y Nietzsche. Una lectura antropológica actual", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25 (1008), pp. 369-403.

CANTONI, R., *La coscienza inquieta*, *S. Kierkegaard*, Milán, Mondadori, 1949.

CAPUTO, J. D., “Looking the impossible in the eye. Kierkegaard, Derrida, and the repetition of religion”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 1-25.

CARDENAL, M., “El existencialismo”, *Revista de Estudios*, 4 (1946), pp. 113-136.

CARIGNAN, M., “La communication de la vérité selon Kierkegaard”, *Revue de l’Universitè d’Ottawa*, 51 (1981), pp. 271-280.

– *Individu et société chez Kierkegaard*, Halifax, Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1977.

CARLILE, Cl., *Kierkegaard’s philosophie of becoming*, Albany, State University Press, 2005.

CARON, J., *Dialectique de la communication chez Kierkegaard*, Paris, Aubier, 1977.

CARR, K. L., “The offense o reason and the passion of faith. Kierkegaard and anti-rationalism”, *Faith and Philosophy*, 13/2 (1996), pp. 236-251.

CASTAGNIO, F., *Gli studi italiani su Kierkegaard (1906-1966)*, Roma, Ed. dell’ Ateneo, 1972.

CAULY, O., “La foi est-elle une paradoxe ou ‘une virtu de l’absurde’?, *Kairos*, 10 (1997), pp. 99-114.

CHESTOV, L. I., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972.

– *Kierkegaard y la filosofía existencial*, ed. de Ferrater Mora, J., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1947.

CLAIR, A., La pensée éthique de Kierkegaard. L’articulation entre norme et décision”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 65-84.

– *Kierkegaard existence et éthique*, Paris, Presses Universitarires de France, 1997.

– *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993.

– “Wittgenstein en débat avec Kierkegaard. La possibilité d’un discours éthique”, *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 211-226.

– “Les seudonimes. Un rapport indirect à l’existence”, *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 39-42.

– "Kierkegaard lecteur de Pascal", *Revue Philosophique de Louvain*, 78 (1980), pp. 507-531.

– *Seudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1970.

CODA, P., "Antropología della relazione e Trinità", en *L'essere umano come rapporto*, Roca, E., (ed.), Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 89-101.

COLETTE, J., "Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe", *Revue Philosophique de Louvain*, 100/1-2 (2002), pp. 4-31.

– "Kierkeggard et Schelling", *Kairos* 10 (1997), pp. 19-31.

– *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Desclee de B., 1972 ; *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.

– "L'instant chez Kierkegaard et après", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 55-67.

COLLADO, J. A., *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962.

COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, F.C.E., 1958.

COLOMB, J., *In search of authenticity. From Kierkegaard to Camus*, London-New Cork, Routledge, 1995.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990.

CONDETTE, E.D., *Sören Kierkegaard, penseur de l'existence*, Bordeau, Kronos Édition, 1977.

CONGAR, Y., "Kierkegaard et Lutther", *La Vie Intellectuelle*, 7 (1934), pp. 9-36.

CONNELL, G., *To be one thing. Personal unity in Kierkegaard's thought*, Macom, Mercer University Press, 1985.

COOK, J.W., "Kierkegaard and Wittgenstein", *Religious Studies*, 23 (1987), pp. 199-219.

COOPER, R. M., "Plato and Kierkegaard in dialogue", *Theology Today*, 31/3 (1974-5), pp. 187-198.

CORNU, M., "Ironie et humour chez Kierkegaard", *Études Philosophiques*, 2 (1979), pp. 217-228.

– *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne, ed. Age de l'homme, 1972.

COSTA, F., “Intra-soggetto ed inter-soggetto in Kierkegaard”, *Giornale di Metafisica*, 25/2 (2003), pp. 9-28.

CREEGAN, CH. L., *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, individuality, and philosophical method*, London-New York, Routledge, 1989.

DALTON, S., “Hohannes Climacus as Kierkegaard’s discourse of method”, *Philosophy Today*, 47/4 (2003), pp. 360-277.

DAVEPONT, J., “The meaning of Kierkegaard’s choice. Between aesthetics and the ethical”, *South West Philosophy Review*, 11/2 (1995), pp. 73-108.

DAVINI, S., *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, Pisa, ed. ETS, 1996.

DE KENS, O., “Initiation à la vie malhereuxe. De l’impossibilité du pardon chez Kant et Kierkegaard”, *Revue de Philosophie de Louvain*, 96/4 (1998), pp. 581-596.

DELACROIX, H., “Estudio crítico sobre Kierkegaard”, en A.A. Vassend (ed.) *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913.

DELEURAN, V., *Esquisse d’une étude sur S. Kierkegaard*, Paris, C. Noblet, 1897.

DELFGAAUW, B., “De Kierkegaardstudie in Scandinavië”, *Tijdschr Filosofie*, 38 (1976), pp. 136-158.

DERRIDA, J., “A quien dar (saber no saber)”, en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 81-107.

DIEM, H., *Kierkegaard’s dialectic of existence*, Westport, Greenwood Press, 1978.

DOOLEY, M., “Kierkegaard and Derrida. Between totality and infinity”, *The New Kierkegaard*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, pp. 199-213.

– *The politics of exodus. Soren Kierkegaard’s ethics of responsibility*, New York, Fordam University Press, 2001.

EBNER, F., *La palabra y las realidades espirituales*, Madrid, Caparrós Editores, 1955.

ELROD, J. W., “Feuerbach and Kierkegaard on the self”, *Journal of Religión*, 56 (1976), pp. 348-365.

– *Being and existence in Kierkegaard's seudonimous works*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

– "The self in Kierkegaard's seudonyms", *International Journal for Philosophy of Religion*, 4 (1973), pp. 218-240.

ERRO, C.A., *Unamuno y Kierkegaard*, Buenos Aires, Sur, 1939.

ERUSCIONE, S., "Kierkegaard in fronte l'existenza di Dio", La Civilta Cattolica 102 (1951) ¡, pp. 618-631.

EVANS, C. S., *Kierkegaard on faith and the self*, Houston, Baylor University Press, 2006.

– *Faith beyond reason. A Kierkegaardian account*, Grand Rappits, Eerdmans Pub. Co., 1998.

– *Søren Kierkegaard's Christian Psychology*, Vancouver, British Columbia, 1990.

– "Is Kierkegaard an irrationalist? Reason, paradox and faith", *Religious Studies*, 25/3 (1989), pp. 347-362.

– "Kierkegaard and Plantinga on belief in God", *Faith and Philosophy*, 5/1 (1988), pp. 25-39.

– "Kierkegaard on subjective truth", *International Journal for Philosophy of Religion*, 7 (1976), pp. 288-299.

FABER, B., "Ragione e passione in Kierkegaard", *Verifiche*, 28/3 (1999), pp. 115-168.

– *La contraddizione sofferente. La teoria del tragico in Soren Kierkegaard*, Padova, Il Poligrafo, 1998.

FABRO, C., "La dialettica della libertà e l'Absoluto", en *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, *Opere Complete*, vol. 11, Roma, Edivi, 2010, pp. 27-55.

– *Dall'essere all'existente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, Genova-Milano, Marietti, 2004.

– *Problema dell' existenzialismo*, en *Opere Complete*, Roma, Edivi, 2009; *Dall'essere all'existente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, Genova-Milano, Marietti, 2004.

– 'Kierkegaard e Marx', *Tra Kierkegaard e Marx*, en *Opere Complete*, vol. 9, Roma, ed. Logos, 1978.

– "El existencialismo kierkegaardiano", *Historia de la Filosofía*, II, Madrid, 1965.

– "Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard", *Revue des Sciences Pilosophiques et Thélologiques*, 32 (1948), pp. 169-206.

FAIRHURT, St., "Existentialism. A Bibliography, Søren Kierkegaard", *The Modern Schoolman*, 31 (1953), pp. 19-22.

FALGUERAS, I., "Guillermo de Ockham y la disolución de la filosofía medieval", *Miscelanea Poliana*, 35 (2012), pp. 1-18.

FARRÉ, L., "Unamuno, William James y Kierkegaard", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 57 (1954) 279-299; 58 (1955), pp. 64-68.

FAZIO, M., – FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía, IV. Filosofía contemporánea*. Madrid, Palabra, 2ª ed., 2009.

FAZIO, M., *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Roma, Armando editore, 2000.

FERGUSON, H., *Melancholy and the critique of modernity. Søren Kierkeggard's religious psychology*, London-New York, Routledge, 1995.

FERNÁNDEZ, S., "Gabriel Biel, Lutero y la justificación por la sola fe", *Scripta Theologica*, 30/3 (1998), pp. 891-896.

FERREIRA, J., "The point outside the word. Kierkegaard and Wittgenstein on nonsense, paradox and religion", *Religious Studies*, 30/1 (1994), pp. 29-44.

– *Kierkegaard*, Oxford, Blakwell Publishing, 2009.

FLYNN, TH.R., *Existentialism. A very Short Introduction*, Oxfort, Oxfort University Press, 2006.

FONTÁN JUBERO, P., *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985.

FRANCHI, A., "Kierkegaard irrazionalista? Filosofi e filosofie nella interpretazione del pensatore danese", *Sapienza*, 43/3 (1990), pp. 271-291.

FRANCISCO, Papa, carta encíclica *Lumen fidei*, Madrid, Palabra, 2013.

FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.

FRENDT, G., *Works of Love?: Reflections on Works of Love*, Potomac, Maryland, Scripta Hummanistica, 1982.

FRIEDMAN, R. Z., "Kant and Kierkegaard. The limits of reason and the cunning of faith", *International Journal for Philosophy of Religion*, 19 (1986), pp. 3-22.

– "Kierkegaard: first existentialist or last kantian?", *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 159-170.

FRUTOS CORTÉS, E., "La enseñanza de la verdad en Kierkegaard", *Revista de Filosofía*, 9 (1950), pp. 91-98.

FUGLSANG-DANGAARD, H., "Pascal et Kierkegaard", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 10 (1930), pp. 242-263.

GABRIEL, L., *Filosofía de la existencia: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre,* Madrid, Editorial Católica, 1974.

GALLINO, G., "Kierkegaard e l'ironia socratica", *Filosofía*, 45/2 (1994), pp. 143-161.

GARAVENTA, R. "Angoscia del bene, della libertà, dell'Eterno. Su acuni tratti demoniaci della società moderna", en *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 7-20.

GARCÍA AMILBURU, M., *La existencia en Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 1992.

GARCÍA BACCA, J.D., *El existencialismo*, México, Universidad Veracruzana, 1962.

GARDINER, P., *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

GARIN, E., "Kierkegaard in Italia", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 28 (1973), pp. 452-456.

GAYE PIETY, M., "Kierkeggard on Rationality", AAVV., *Kierkegaard after MacIntyre*, J. Davenport – A. Rudd (eds.), Peru –Illinois–, Open Court Publishing, 2001, pp. 59-74.

GEISMAR, E., *Lectures on the religious Thought of Søren Kierkegaard*, Minneapolis, Ausburg Publising House, 1937.

– "La personalité de Kierkegaard", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 137 (1933), pp. 136-159.

GERBER, R. J., "Kierkegaard, reason and faith", *Thought*, 44 (1969), pp. 29-52.

GIANNATIEMPO, A., *L'estetico in Kierkegaard*, Napoli, Liguori, 1992.

GIGANTE, M., *Religiosità di Kierkegaard*, Napoli, Morano, 1972.

GIRONE, S., "Aut Hegel aut Kierkegaard" en AAVV., *Cristo nel pensiero contemporaneo*, Palermo, Ed. Augustinus, 1988, pp. 43-51.

GLENN KIRKCONNELL, W., *Kierkegaard on Ethics and Religion*, London – New York, Continuum, 2008.

GOICOECHEA, G., "The moment of responsibility (Derrida and Kierkegaard)", *Philosophy Today*, 43/3 (1999), pp. 211-225.

GONZÁLEZ, A. L., "Nietzsche. Voluntad y yo", Prólogo a POLO, L., *Niezsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005.

GOÑI ZUBIETA, C., *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*, Madrid, Trota, 2013.

– *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, Barcelona, PPU, 1996.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., "El dato inicial de la metafísica existencialista", *Sapientia*, 4 (1949), pp. 10-31.

– "Kierkegaard y el existencialismo", *Cisneros*, 11 (1946), pp. 29-38.

– "Las dimensiones de la existencia en la filosofía existencial", *Revista de Filosofía*, 4 (1945), pp. 255-283.

– *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid, CESIC, Instituto Luis Vives, 1945.

GONZÁLEZ CAMINERO, N., "Panorama existencialista", *Pensamiento*, 4 (1948), pp. 387-404.

GONZÁLEZ MONTES, A., "Sobre la influencia de Ockham en Lutero", en *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca, Universidad Pontificia 1987, III, I, 3.

GORDIS, R., "The faith of Abraham. A note on Kierkegaard's theological suspension of the ethical", *Judaism*, 25/4 (1976), pp. 414-419.

GOUWENS, D.J., *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

GREEN, R. M., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Dedt*, New York, State University of New York Press, 1992.

GRIMSLEY, R., *Sören Kierkegaard. A biographical introduction*, London, Studio Vista, 1973.

GUERRERO MARTÍNEZ, L., *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, Publicaciones Cruz O., Universidad Panamericana, 1993.

GUIBAL, F., "Entre Kant et Kierkegaard. Le sens de la subjectivité selon E. Levinas", *Phénomenolohie. Un siècle de philosophie*, Coord., par P. Dupand et alt., Paris, Ellipses, 2002.

HAECKER, T., *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 1956.

HANNAY, A., "Paradigmatic despair and the quest for a Kierkegaard antropology", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1 (1996), pp. 149-163.

– *Kierkegaard*, London – Boston – Melbourne - Henley, Routledge & Kegan Paul, 1991.

HAUBERG MORTENSEN, F., "Kierkegaard in Scandinavia. A History of Redical Reception", AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappeløn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 410-459.

HEGEL, J.G.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, III, *Filosofía del espíritu*, ed. de E., Ovejero y Maury, Madrid, 1918.

HILDEBRAND, D. VON., *El corazón*, Madrid, Palabra, 1996.

– *Las formas espirituales de la afectividad*, Madrid, Universidad Complutense, 1996.

HIRSCH, E., *Kierkegaard-Studien*, Gütersloh, Bertelsmann, 1930-1933, pp. 471-476.

HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía*, vol. II, Barcelona, Herder, 1981.

HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, ed. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1949.

– *Humor als Lebensgefühl*, ed. de Goebel, O.R. Reisland, 1930.

– "Pascal et Kierkegaard", *Revue de Métaphysique*, 30 (1923), pp. 221-246.

– "Søren Kierkegaard", en A.A. Vassend (ed.) *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913.

HOFFMANN, R., *Kierkegaard et la certitude religieuse*, Genève, 1907.

HOHLENGERG, J. E., *Søren Kierkegaard*, New York, Octagon Books, 1978.

– *L'œuvre de Søren Kierkegaard. Le chemin du solitaire*, ed. de P.H. Tisseau, Paris, Ed. Michel, 1960.

HOLMES HARTSHORNE, M., *Kierkegaard: el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas*, Madrid, Cátedra, 1990.

HOWLAND, J., *Kierkegaard and Socrates. A study in philosophy and faith*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

HUBER, G., "Comment les philosophies de l'existence se sont-elles approprié de Kierkegaard", *Danish Yearbook Philosophy*, 8 (1971), pp. 37-42.

HUGHES, E. J., "How subjectivity is truth in the *Concluding unscientific postscript*", *Religious Studies*, 31/2 (1995), pp. 197-208.

IIRITANO, M., *Disperazione e fede in Soren Kierkegaard*, Soveria Nannelli, Rubbettino, 1999.

ITURRIOZ, J., *Cuatro lecciones sobre existencialismo*, Zaragoza, ed. Hechos y Dichos, 1951.

– *Existencialismo*, Zaragoza, El Noticiero, 1951, pp. 45-53.

– "Marxismo y existencialismo", *Pensamiento*, 2 (1946), pp. 33-51.

IZZI, J., "The place of doubt in Kierkegaard", *Analecta Husserliana*, 51 (1997), pp. 227-237.

– "Kierkegaard's doubt", *Phenomenologycal Inquiry*, 18 (1994), pp. 24-35.

JANIAUD, J. E., "'Me voici!'. Kierkegaard et Levinas: les tensions de la responsabilité", *Archives de Philosophie*, 60/1 (1997), pp. 87-108.

JANSEN, P., "Essere estetico ed existere etico", *Letture*, 8-9 (1978), pp. 501-512.

JARAUTA, F., "Kierkegaard frente a Hegel", *Pensamiento*, 31 (1975), pp. 387-406.

JASPERS, K., "Kierkegaard hoy", en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 49-57.

– *The great philosophers*, vol. IV: *The disturbers: Descartes, Pascal, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche*, San Diego-Toronto, Harcourt Brace & Co., 1995.

– *Descartes y la filosofía*, ed. española, Buenos Aires, 1958.

– *Filosofía*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

– "Origen de la situación filosófica actual. (*El significado histórico de Kierkegaard y Nietzsche*)", en *Razón y existencia* (1935), trad. de H. Kahnemann, Buenos Aires, Ed. Nova, 1959.

– *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, Labor, 1933.

– *Autobiographie Philosophique*, trad. de P. Boudot, Paris, Aubier, 1963.

JOHNSON, R. H., *The concept of existence in the Concluding unscientific postscript*, The Hague, M. Nijhoff, 1972.

JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1976.

– *Introducción a Kierkegaard*, ed. de Rovira, M., Madrid, Gredos, 4ª ed., 1962.

– *Aux sources de l'existencialism chrétien. Kierkegaard*, Paris, A. Fayard, 1958.

– *El existencialismo de Kierkegaard*, Madrid, Espasa Calpe, 1952.

– "El pensamiento de Kierkegaard", *Sapientia*, 4 (1949), pp. 32-40.

JUAN DAMASCENO, *De fide ortodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

JURANVILLE, A., *La philosophie comme savoir de l'existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

KAINZ, H. P., "Kierkegaard's 'three stages' and the levels of spiritual maturity", *The Modern Schoolman*, 52 (1974-5), pp. 359-380.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.

KELLENGERGER, J., *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*, New York, St. Martin's Press, 1977.

KELLY, Ch. J., "Essential thinking in Kierkegaard's critique of proofs for the existence of God", The Journal of Religion, 59 (1979), pp. 133-153.

KEMP, P., "Another language for the other. From Kierkegaard to Levinas", *Philosophy and social Criticism*, 23/6 (1997), pp. 5-28.

– "The précourseur de Henrik Ibsen", *Études Philosophiques*, 2 (1979), pp. 139-150.

KLEIN, A., *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1979.

KLEMKE, E.D., *Studies in the Philosophy of Kierkegaard*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

KLOCKER, H. R., "From rationalism to faith. Ockham and Kierkegaard", *The Modern Schoolman*, 55 (1977-8), pp. 57-70.

KLOEDEN, W. Von, "Kierkegaard and J. G. Fichte", en *Kierkegaard and speculative idealism*, Thulstrup, N., (ed.) Copenhagen, Reitzels Boghandel, 1979, pp. 114-143.

KNAPPE, U., *Theory and practice in Kant and Kierkegaard*, Berlin – New York, de Gruyter, 2004.

– "Kant's and Kierkegaard's conception of ethics", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 188-202.

KOCH, C., *Soeren Kierkegaard*, trad de Nicolet, A., Paris, Société Commerciale, 1934.

KOPPER, J., "L'dépassement de la pensée abstraite chez Kierkegaard", *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 63-73.

KOSCH, M., *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

KRAEGE, J. D., "La dialectique kierkegaardienne", *Revue de Théologie et Philosophie*, 118 (1986), pp. 47-66.

KRENTS, A., "Kierkegaard's dialectical image of human existence in *The concluding unscientific postscript* to *The philosophical fragments*", *Philosophy Today*, 41/2 (1997), pp. 277-287.

KRENTZ, A. A., "The socratic-Dialectical Antropology of Søren Kierkegaard's *Postscript*", *Antropology and Authority*, Houe, P., - Marino, G.D., - Rossel, S.H., (eds.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 17-26.

KRISHEK, S., *Kierkegaard on fait hand love*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2009.

LAFARGE, J., "Kierkegaard dans la tradition française. Les conditions de sa réception dans les milieux philosophiques", AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappeløn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 274-290.

LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Ed. San Esteban, 1990.

– "La recepción y actualidad de Kierkegaard en España", *Estudios Filosóficos*, 37 (1988), pp. 317-348.

– "La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe", *Estudios Filosóficos*, 25 (1976), pp. 17-70.

– "La existencia como encrucijada dialéctica entre la filosofía y la fe. Un estudio sobre Sören Kierkegaard", *Estudios Filosóficos*, 24 (1975), pp. 337-381.

LAW, D. R., *Kierkegaard as a negative theologian*, Oxford, Clarendon, Press, 1993.

LEUBA, J., "Kierkegaard et Luther", *Obliques* (1981), pp. 149-161.

LEVINAS, E., "Existencia y ética", en AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 69-80.

LIEHU, H., *Soren Kierkegaard's theory of stages and its relation to Hegel*, Helsinki, The Academic Bookstore, 1990.

LLANO, A., "Filosofía Trascendental y Filosofía Analítica I". *Anuario Filosófico*, XI/1 y 2, (1978) 89 y 122; II, pp. 51-82.

LOMBARDI, F., *Kierkegaard*, Firenze, La Nuova Italia, 1936.

LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, ed. de E. Estiu, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.

LOWRIE, W., *Kierkegaard*'s *Attack Upon 'Christendom' 1854-1855*, Princeton, Princeton University Press, 1972.

– *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1938.

LUNARDI, L., *La dialettica in Kierkegaard*, Padua, Liviana, 1982.

MACEIRAS, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Madrid, Cincel, 1985.

MACKEY, L., *Points of view. Readings of Kierkegaard. (Kierkegaard and Postmodernism)*, Gainesville, University Press of Florida, 1986.

MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's concept of existence*, Milwaukee, Marquette University Press, 2003.

– “Angoise et existence chez Kierkegaard”, *Études Philosophiques*, 2 (1979), pp. 163-172.

– *Kierkegaard’s thought*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

MALIK, H. Ch., *Receiving Soeren Kierkegaard: the early impact and transmission of his thought*, Washington, Catholic University of America Press, 1997.

MARCEL, G., “Kierkegaard en mi pensamiento”, AA.VV., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro, 2005.

MARINI, S., “La presenza di Kierkegaard nel pensiero di Wittgenstein”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 78 (1986), pp. 211-226.

MARINO, G. D., “Is madness truth, is fanaticism faith? (Kierkegaard), *International Journal for Philosophy of Religion*, 22 (1987), pp. 91-53.

MARION, F., “Sören Kierkegaard. Pensador subjetivo religioso”, *Logos* (Cali) 6 (1973), pp. 25-48.

MARSH, J. L., “The two Kierkegaards”, *Philosophy Today*, 16 (1972), pp. 313-322.

MASI, G., *Disperazione e speranza. Saggio sulle categorie kierkegaardianne*, Padova, Gregoriana, 1971.

MATHIEU, V., *Problemi di Storiografia filosofica*, tomo 3: *Da Kant a Nietzsche*, Brescia, La Scuola, 1974.

MATTEO, A., “Riflessi kierkegaardiani nella teologia contemporanea”, en *Le malattie dell’anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 217-229.

MATTHIS, M. J., “Becoming subjective. Kierkegaard’s existential revolution”, *Philosophy Today*, 50/3 (2006), pp. 272-283.

– “The social in Kierkegaard concept of the individual”, *Philosophy Today*, 23 (1979), pp. 74-83.

MAURANT, J. A., “The place of God in the Philosophy of Kierkegaard”, *Giornale di Metafisica*, 8 (1953), pp. 207-221.

MAURI, M., “Soren Kierkegaard. Las características de la vida ética”, *Folia Humanistica*, 31/331 (1993), pp. 149-175.

MAYBEE, J. E., "Kierkegaard on the mandes of reason", *Man and World*, 29/4 (1996), pp. 387-406.

MAZZÚ, R., "El tema kierkegaardiano dell' identità e la polemica antihegeliana", *Incontri Culturali*, 7 (1974), pp. 257-267.

MCKINNON, A., "Les études kierkegaardiennes en Canada", *Philosophiques*, 9 (1982), pp. 147-161.

– "The central works in Kierkegaard's autorship", *Review International of Philosophy*, 27 (1973), pp. 84-94.

MCLANE, E., "Kierkegaard and subjectivity", *The International Journal for Philosophy of Religion*, 8 (1977), pp. 211-232.

MEHL, P. J., "Kierkegaard and the Relativist Chalenge to Practical Philosophy", AAVV., *Kierkegaard after MacIntyre*, J. Davenport – A. Rudd (eds.), Peru –Illinois–, Open Court Publishing, 2001, pp. 3-34.

MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesme, 1948.

MESSAGE, J., "Kierkegaard, philosophe difficile", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 7-17.

MICHELSEN, J. M., "Kierkegaard on choosing oneself and the ground of the 'moral sense'", *Analecta Husserliana*, 22 (1987), pp. 227-238.

MOLLO, G., "Fede e ragione: un confronto tra Bonaventura e Kierkegaard", *Miscelanea francescana*, 75 (1975), pp. 721-732.

MOONEY, E. F., *On Søren Kierkegaard. Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time*, Hampspire-Burlington, Ashgate, 2007.

MOREL, J., *Kierkegaard et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2010.

MORRA, G., "Chi sono gli seudonimi di Kierkegaard", *Ethica*, 11 (1972), pp. 41-50.

MORRIS, T. F., "Kierkegaard on despair and the eternal", *Sophia* (Australia), 28/3 (1989), pp. 21-30.

MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, ed. de D. Montserrat, Madrid, Revista de Occidente, 1949.

MULHALL, S., *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

MÜLLER, G., "Kierkegaard y Hegel", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 4 (1949), pp. 353-387.

MULLON, J. D., "Between the aesthetics ans the ethical", *Philosophy Today*, 23 (1979), pp. 84-94.

MURA, G., *Angoissa e esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann*, Roma, Città Nuova, 1982.

NARDI, L., *Kierkegaard e il cristianesimo tragico*, Roma, Ed. Cremonese, 1976.

NDRECA, A., *La soggettivita in Kierkegaard*, Roma, Urbaniana, University Press, 2005.

NGUYÊN-VAN-TUYÊN, J., *Foi et existence selon S. Kierkegaard*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

NICOLETTI, M., *La dialettica dell'Incarnazione: soggettività e storia nel pensiero di Søren Kierkegaard*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1983.

NIENTIED, M., *Kierkegaard und Wittgenstein*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2003.

NORDENTOFF, K., *Kierkegaard's psychology*, Pittsburg, Duquesne University Press, 1972.

OCKHAM, G. de. *Opera Philosophica et Theologica*; *Opera Theologica*, Collegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, ed. Gedeon Geil, O.F.M., tomo V, 1967. *Opera Theologica*, ed. cit., tomo IV, 1979.

O'HARA, S., - STELLA, G., *Kierkegaard alla portata di tutti. Un primo paso per comprendere Kierkegaard*, Roma, Armando editore, 2007.

OLSEN, M., "La dialectique de la communicazione herméneutique kierkegaardienne", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 141-154.

OLIVARES, B., "Thomas Aquinas: Kierkegaard´s view based on scartered and uncertain sources", Kier*kegaard and the patristic and medieval traditions*, Stewart, J., (ed.), Hampsire-Burlington, Asgate, 2008, pp. 183-202.

OTTONELLO, P. P., *Struttura e forma del nichilismo europeo*, vol. II. *Da Lutero a Kierkegaard*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1988.

PACI, E., "Kierkegaard e la dialettica della fede", *Archivio di filosofia*, II (1953), pp. 9-44.

PARAIN-VIAL, J., "Gabriel Marcel et Kierkegaard", *Religious Studies*, 18 (1982), pp. 185-191.

PAREYSON, L., *L'etica di Kierkegaard nella Postilla*, Torino, G. Giappichelli, 1971.

PATTISON, G., "'Before God' as a regulative concept", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2 (1997), pp. 70-84.

PEÑALVER GÓMEZ, P., "Kierkegaard", en VILLACAÑAS, J. L., *La filosofía del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2001.

PENZO, G., *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Padova, Ed. Messaggero, 2000.

PENZOPOULOU-VALALAS, Th., "Kierkegaard et Socrate ou Socrate vu par Kierkegaard", *Études Philosphiques*, 2 (1979), pp. 151-162.

PERKINS, R. L., "Kierkegaard's epistemological preferences", *International Journal for Philosophy of Religion*, 4 (1973), pp. 197-217.

PHILLIPS, D. Z., "Authorship and authenticity. Kierkegaard and Wittgenstein", *Studia Philosophica*, 17 (1992), pp. 177-192.

PIAZZESI, Ch., *La verità come trasformazione di sé. Terapia filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgentein*, Pisa, ETS, 2009.

PIEPER, J., 'El amor', en *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 8ª ed., 1997.

PINTO, J. DA COSTA, "A verdade em Kierkegaard", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 33 (1977), pp. 84-88.

PIZZUTI, G.M., *Il filosofo dell'actus essendi. La progressione teoretica dell'itinerario filosófico di Cornelio Fabro tra Tommaso d'Aquino e Søren Kierkegaard*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011.

– *Invito al pensiero di Sören Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1995.

– "Recenti studi italiano su Kierkegaard", *Filosofia*, 35 (1984), pp. 127-138.

PLAZAOLA, J., "Estética y religión en Kierkegaard", *Revista de Ideas Estéticas*, 32 (1974), pp. 301-319.

POJMAN, L. P., *Kierkegaard's philosophy of religion*, San Francisco-London, International Scholars Phublications, 1999.

– "Kierkegaard on justification of belief", *International Journal for Philosophy of Religion*, 8 (1977), pp. 75-93.

POLO, L., *Epistemología, creación y elevación* (pro manuscripto).

– "El acceso a Dios del conocer personal humano", *Studia Poliana*, 14 (2012), pp. 83-117.

– *Curso de psicología general*, Pamplona, Eunsa, 2009.

– *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2008.

– 'La hermenéutica de la sospecha (I) Kierkeggard', *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005.

– *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001.

– *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999.

– *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1996.

– *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996.

– *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Rialp, 1995.

– *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1995.

POLOTIS, H., "'Socrate, fondatorem de la morale', ou Kierkegaard commentatorem de Hegel et historien de la philosophie", *Autour de Hegel*, Dagognet, F., et alt. (eds.), Paris, Vrin, 2000, pp. 365-378.

PONS, J., *Stealing a Gift: Kierkegaard's Seudonyms and the Bible*, New York, Fordam University Press, 2004.

POOLE, R., "'Mywish, my prayer': Keeping the Pesudonimus Apart", AA.VV., *Kierkegaard Revisited*, N.J. Cappelørn – J. Stewart, (eds.), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997, pp. 156-176.

– *Kierkegaard. The indirect communication*, Charlotteswille, University Press of Virginia, 1993.

PRINI, P., Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy, Barcelona, Herder, 1992.

QUEVEDO, A., *El último instante: la lectura contemporánea del sacrificio de Abrahám*, Pamplona, Eunsa, 2006.

QUIST, W. M., "When your past lies ahead of you. Kierkegaard and Heidegger on the concept of repetition", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 7 (2002), pp. 78-92.

RAE, M., *Kierkegaard and theology*, London, New Cork, T&T Clark, 2010.

RAMUSSEN, A. M., "The legacy of Jacobi in Schelling and Kierkegaard", *Kierkegaard und Schelling*, Berlin, W. De Gruyter, 2003, pp. 209-222.

REALE, G. – ANTISERI, D., 'Kierkegaard', en *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988.

REGINA, U., "La presenza di Kierkegaard in Heidegger", en *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 203-215.

– "Otre la modernità ripercorrendo la via esistenziale de Kierkegaard sl secondo Heidegger", *Acta Philosophica*, 8/2 (1999), pp. 223-250.

REIDAR, Th., *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1948.

REINHARDT, K.F., *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960, pp. 228-243.

RICOEUR, M., *Kierkegaard. La filosofía e l'eccepzione*, Brescia, Morcelliana, 1995.

– "Kierkegaard et le mal", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 271-283.

RIGAL, E., "Wittgenstein, lecteur de Kierkegaard", *Kairos*, 10 (1997), pp. 193-214.

ROBERTS, G., *Unamuno: afinidades y coincidencias kierkegaardianas*, Colorado, Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1986.

ROBERTS, R., "Kierkegaard on becoming an 'individual'", *Scottish Journal of Theology*, 31/2 (1978), pp. 133-152.

ROCCA, E., "Søren Kierkegaard and Silence", *Antropology and Authority*, Houe, P., - Marino, G.D., - Rossel, S.H., (eds.), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 77-83.

RODEMANN, W., *Hamann und Kierkegaard*, Teildruck, 1922.

ROIG GIRONELLA, J., "Trayectoria del existencialismo", *Razón y Fe*, 136 (1947), pp. 324-343.

ROOS, H., S. *Kierkegaard y el catolicismo*, Madrid, Razón y Fe, 1959.

ROSFORT, R. L., "L'antropologia tra teoria e prassi. Una domanda kantiana a Kierkegaard", en *L'essere umano come rapporto*, E. Roca (ed.), Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 173-186.

ROUBICZEK, P., *El existencialismo*, Barcelona, Labor, 3ª ed., 1970.

ROVIRA, J., *Blake and Kierkegaard: Creation and anxiety*, London - New York, Continuum, 2010.

RUDD, A., *Kierkeggard and the limits of the Ethical*, Oxford, Clarendom Press, 1993.

RUDOLPH, A. W., "The concept of man in Hegel and Kierkegaard", *ITA Humanidades*, 8 (1972), pp. 55-71.

SALES, M., "Dix ans de publications kierkegaardiennes en langue française (1960-1971)", *Archives de Philosophie*, 35 (1972), pp. 649-672.

SÁNCHEZ MECA, D., *El principio dialógico y la crítica al yo trascendental en el pensamiento de Martin Buber*, Tesis Doctoral, Madrid, Complutense, 1980.

SARANYANA, J.I., "Fe infusa, fe adquirida y teología, según Guillermo de Ockham", *Scripta Theologica*, 17/3 (1985), pp. 863-879.

SAVI, A., *Kierkegaard, Religión and Existence. The voyage of the Self*, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000.

– "Kierkegaard and Buber on the dilema of Abraham in the Akeda", *Iyyun*, 37 (1988), pp. 304-313.

SCHELER, M., *El formalismo de la ética y la ética material de los valores,* trad. española *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001.

SCHIDINGER, H. M., "Kierkegaard und Fichte", *Gregorianum*, 62 (1981), pp. 499-541.

SCHMIDT, L.H., "Réflexions sur le Répétition kierkegaardiennes", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 55-67.

SCHÖNBAUMSFELD, G., *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

SCHUFREIDER, G., "The logic of the absurd (Kierkegaard), *Philosophical and Phenomenological Research*, 44 (1883-4), pp. 61-83.

SCHULZ, H., "To believe is to be. Reflections on Kierkegaard's phenomenology of (un-)freedom in thhe Sickness unto death", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1 (1996), pp. 164-185.

SCIACCA, M. F., *L'estetismo, Kierkegaard*, *Pirandello*, Palermo, L'Epos, 1990.

– *La experienza religiosa del'io in Hegel e Kierkegaard*, Palermo, Palumbo, 1948.

SELLÉS, J. F., *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2013.

– *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012.

– "El acceso a Dios del conocer personal humano", *Studia Poliana*, 14 (2012), pp. 83-117.

– *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Eiunsa, 2011, Cap. 12: '¿Es religión?'.

– *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.

– *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009.

– *Riesgos actuales en la universidad*, Madrid, Eiunsa, 2110, Cap. 11: 'El fideísmo'.

– *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

– *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

– "La crítica poliana a las nociones centrales de la filosofía ockhamista", *Studia Poliana*, 9 (2007), pp. 155-190.

– "Ockham y los racionalismos", *Contrastes*, XIII/1-2, (2008), 239-252.

– "La sombra de Ockham es alargada. La afinidad ockhamista en los voluntarismos filosóficos modernos", *Estudios Franciscanos*, 111 (2010), pp. 119-142.

– "Ockham y la filosofía analítica", *Observaciones Filosóficas*, nº 6 2008, www.observacionesfilosoficas.net.

– "Revisión de la *teoría reflexiva* del conocer humano", *Sapientia*, LXIX/233 (2013), pp. 67-95.

SERRANO, S., *The will as protagonist. The role of the will on the existentialistic writings of Miguel de Unamuno. Affinities and divergences with Kierkegaard and Nietzsche*, Sevilla, Padilla, 1996.

SHAIN, R., "Situating Derrida. Between Kierkegaard and Hegel", *Philosophy Today*, 44/4 (2000), pp. 388-403.

SOLOMON, R. C., "Kierkegaard and 'subjective thuth'", *Philosophy Today*, 21 (1977), pp. 202-215.

SÖLTOFT, P., "Antropology and Ethics: The Connection between Subjectivity and Intersubjectivity as the Basis of a Kierkegaardian Antropology", en *Antropology and Authority*, Houe, P., – Marino, G.D., – Rossel, S.H., (eds.), Amsterdam–Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 41-48.

SPERA, S., "Kierkegaard et Schleiermacher", en AAVV., *Schleiermacher*, Padova, CEDAM, 1984, pp. 435-463.

STACK, G. J., "La verdad como subjetividad", *Folia Humanistica*, 15 (1977), pp. 607-618.

– "Kierkegaard y la conciencia estética", *Folia Humanistica*, 13 (1975), pp. 263-275.

– "La persona subjetiva y el mundo en Kierkegaard", *Folia Humanistica*, 13 (1975), pp. 701-709.

– "La comprensión de la fe en Kierkegaard", *Folia Humanistica*, 12 (1974), pp. 219-233.

– "Aristotle and Kierkegaard's existential ethics", *Journal for History of Philosophy*, 12 (1974), pp. 1-19.

– "Kierkegaard the self as ethical possibility", *The Southwestern Journal of Philosophy*, 3/3 (1972), pp. 35-61.

STANDLEY, N. V., "Kierkegaard and man's vocation. The vocation Guidance", *Quarterly*, 20/2 (1971), pp. 119-122.

STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, México, FCE., 1994.

– *Sobre el problema de la empatía*, en Obras Completas, vol. II, Burgos, Monte Carmelo, 2002.

STELLA, F., "Kierkegaard: un uomo in presenza di Dio", *Racolta di Studi et Ricerche*, 2 (1978), pp. 331-341.

STENDAHL, B. K., *Sören Kierkegaard*, Boston, Hall, 1976.

STENGREN, G. L., “Connatural knowledge in Aquinas and Kierkegardian subjetivity”, *Kierkegaardiana*, X (1977), pp. 182-189.

STEWART, J., *Kierkegaard’s relation to Hegel reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

STOTT, R., *Behind the mask. Kierkegaaard’s seudonimic treatment of Lessing in the Concluding unscientific postscript*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1993.

SUANCES MARCOS, A. M., *Søren Kierkegaard*, vol. I, *Vida de un filósofo atormentado*, Madrid, UNED, 1997.

– vol. II, *Trayectoria de su pensamiento filosófico*, Madrid, UNED, 1998.

– vol. III, *Estructura de su pensamiento religioso*, Madrid, UNED, 1998.

SWENSON, D. F., *Something about Kierkegaard*, Minneapolis, Ausburg Publising House, 1945.

SVENSSON, M., *El pensamiento de Sören Kierkegaard: polemizar, aclarar, edificar*, Editorial CLIE, Terrasa, 2013.

TAMBOURGI, N., “Lectures sartriennes du concept d’angoisse de Kierkegaard”, *Annales de Philosophie*, 14 (1993), pp. 77-91.

TAYLOR, M. C., *Journey to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Berkeley, University of California Press, 1980.

– “Love and forms of spirit. Kierkegaard vs Hegel”, *Kierkegaardiana* X, Københawn, Reitzels, 1977, pp. 95-116.

– “Language, truth, and indirect communication”, *Tijdischr Filosofie*, 37 (1975), pp. 74-88.

– *Kierkegaard’s seudonimous authorship. A study of time and the self*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

TCHERTKOV, L., “Søren Kierkegaard in Russian literatura”, *Kierkegaardiana*, 14 (1988), pp. 57-69.

THEUNISSEN, M., *Kierkegaard’s Concept of Despair*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005.

THOMAS, J. H., “Christianity as absurd (Kierkegaard)”, *The sources and depths of faith in Kierkegaard*, Mikulova, M., (ed.) Copenhague, Reitzels Boghandel, 1978, pp. 58-62.

THULSTRUP, N., "Hegel's stages of cognition in *The phenomenology of spirit* and Kierkegaard'stages of existence in *Concluding unscientific postscript*", *International Journal for Philosophy of Religion*, 14 (1983), pp. 61-69.

– *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University, 1980.

– "Kierkegaard and Schelling's philosophy of revelation", en *Kierkegaard and spekulative idealism*, Copenhague, Reitzels Boghandel, 1979, pp. 144-159.

– "Kierkegaard's approach to existence versus Hegelian speculation", en *Kierkegaard and spekulative idealism*, Copenhague, Reitzels Boghandel, 1979, pp. 98-113.

TOMÁS DE AQUINO, *Contra Impugnantes*, en Corpus Thomisticum, en http://www.corpusthomisticum.org/

TORRALBA ROSELLÓ, F., *El camino espiritual de Søren Kierkegaard*, Madrid, San Pablo, 2008.

– *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Salamanca, Kadmos, 2003.

– *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparrós Editores, 1998.

– "Sto. Tomás y Kierkegaard ante el dilema abráhamico", *Pensamiento*, 50/196 (1994), pp. 75-94.

– *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard,* Barcelona, PPU, 1993.

– "Las raíces kantianas de la ontología de J, Climacus", *Studium*, 32/2 (1992), pp. 419-430.

TORRES, J.V.M., "Tiempo existencialista en Søren Kierkegaard", *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales* (Córdoba, Argentina), 14 (1950), pp. 162-187.

TRICONI, Fl., "Soren Kierkegaard e la moral kantiana", en AAVV., *A partire de Kant*, Milano, Franco Angeli, 1989.

TUTTE, H. N., *The croad is untruth. The existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, New York, Peter Lang, 1996.

URBINA, P. A., *Søren Kierkegaard. El seductor*, Sevilla, Ed. Católica, 1975.

URDÁNOZ, T., *Historia de a filosofía*, vol. V. *Siglo XIX*, Madrid, BAC., 2008.

– "Boletín de Filosofía existencial en torno al Existentencialismo en España", *Ciencia Tomista*, LXX (1946), pp. 116-162.

USCATESCU, G., "Unamuno y Kierkegaard", *Filosofia oggi*, 9 (1986), pp. 475-486.

– *Agustín, Nietzsche y Kierkegaard*, Madrid, Forja, 1983.

– "Unamuno y Kierkegaard o la interiridad secreta", *Arbor*, 103 (1979), pp. 313-328.

VALLEJOS, M., *Sobre Kierkegaard y el existencialismo*, Santa Fe, Universidad, 1975.

VALORI, P., "Husserl e Kierkegaard", *Archivio di Filosofía*, II (1953) 191-200.

VALVERDE, J. M., "Kierkegaard: la dificultad del cristianismo", *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Fraijó, M (ed.), Madrid, Trotta, 1994.

VANDERWALLE, B., *Kierkegaard*, *Éducation et subjectivité*, Paris, L'Harmattan, 2008.

VASSEND, A. A., *Prosas de Søren Kierkegaard*, Madrid, Ed. América, 1913.

VELA, F., "La descendencia de Kierkegaard", H. Höffding, *Sören Kierkegaard*, Madrid, Revista de Occidente 1949, VII-LII.

VELOCCI, G., *Filosofia e fede in Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 1976.

VERGOTE, H., "La relation chez Sören Kierkegaard et Martin Buber", *Istina*, 25/1-2 (1980), pp. 5-18.

VERNEAUX, R., *Historia de la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1966.

– *Lecciones sobre el existencialismo*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1957.

VIALLANEIX, N., "Le liberté chez Kierkegaard: écoute ton Libérateur", *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9 (1989), pp. 23-34.

– "Kierkegaard Socrate Chrétien?", en AA.VV., *Kierkegaard oggi*, A. Cortese (ed.), Milano, Vita e Pensiero, 1986, pp. 44-57.

par– "Schopenhauer et Kierkegaard", *Romantisme*, 32 (1981), pp. 47-64.

– *Kierkegaard. El único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977.

VILLACAÑAS, J. L., *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 1997.

WAHL, J. A., "Kierkegaard: l'angoscia e l'intante", en *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, Genova, Melangolo, 2006, pp. 185-197.

– *Historia del existencialismo: discusión Kafka y Kierkegaard*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.

– *Études kierkegaardianes*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1949.

WALSH, S., "Kierkegaard and postmodernism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 29/2 (1991), pp. 113-122.

WEBB, E., *Philosophers of Consciousmess: Polanyi, Lonerhan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, Washington, Washington University Press, 1988, pp. 226-283.

WELLS, W. W., "Two iusses in the interpretation of Kierkegaard's works", *The Modern Schoolman*, 54 (1977), pp. 363-368.

WESTPHAL, M., *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, Part 3. Heteronomy.

– "Commanded love and moral autonomy. The Kierkegaard–Habermas debate", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 3 (1998), pp. 1-22.

– *Becoming a self. A reading of Kierkegaard's Concluding unscientific postscript*, West Lafayette, Purdue University Press, 1996.

– *Kierkegaard's Critique of reason and Society*, Pennsylvania, Pensylvania State University Press, 1991.

WHITTAKER, J. H., "Kierkegaard on names, concepts, ans proofs for God's existence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 10 (1979), pp. 117-129.

WIDAKOWICH, M., "El concepto de Dios según Sören Kierkegaard", *Filosofar Cristiano*, 8-9 (1984-5), pp. 15-18 y 201-208.

WISDO, D., "Kierkegaard on the limits of Christian epistemology", *International Journal for Philosophy of Religion*, 29/2 (1991), pp. 97-112.

ZANOVELLO, N., "El subjetivismo ético religioso de Sören Kierkegaard", *Religión y Cultura*, 25 (1979), pp. 463-476.

– "La sogettività della verità in Kierkegaard", *Rivista Rosminiana*, 73 (1979), pp. 47-56.

ZIMMERMAN, R. L., "Kierkegaard's immanent critique of Hegel", *The Philosophical Forum*, 9 (1977-8), pp. 459-474.

ZIZI, P., *Ontologia della libertà (Tra Kierkegaard-Heidegger-Fabro),* Sassari, Ed. Unidata, 1987.

COLECCIÓN FILOSÓFICA

1. Leonardo Polo: *Evidencia y realidad en Descartes* (3.ª ed.).
2. Klaus M. Becker: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. Joaquín Ferrer Arellano: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. Frederik D. Wilhelmsen: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. Leonardo Polo: *El Acceso al ser* (agotado).
6. José Miguel Pero Sanz Elorz: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. Leonardo Polo: *El ser* (Tomo I: *La existencia extramental)* (2.ª ed.).
8. Wolfgang Strobl: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. Juan Cruz: *Filosofía de la Estructura* (2.ª ed.) (agotado).
10. Jesús García López: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. Heinrich Beck: *El ser como acto*.
12. James G. Colbert, Jr.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. Fritz Joachim von Rintelen: *Values in European Thought* (agotado).
14. Antonio Livi: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. Agustín Riera Matute: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).
16. Jorge Yarce: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. Luis Fernández Rodríguez: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. Alejandro Llano Cifuentes: *Fenómeno y trascendencia en Kant* (2.ª ed.).
19. Emilio Díaz Estévez: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. Autores Varios: *«Veritas et sapientia»*. En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. Ignacio Falgueras Salinas: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. Jesús García López: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. Jesús García López: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. Wolfgang Röd: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. Juan José Sanguineti: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. Fannie A. Simonpietri Monefeldt: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. Jacinto Choza: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (2.ª ed.).
28. Cornelio Fabro: *Percepción y pensamiento*.
29. Etienne Gilson: *El tomismo* (4.ª ed.).
30. Rafael Alvira: *La noción de finalidad* (agotado).
31. Ángel Luis González: *Ser y Participación (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino)* (3.ª ed.).
32. Etienne Gilson: *El ser y los filósofos* (5.ª ed./1.ª reimpr.).
33. Raúl Echauri: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).
34. Luis Clavell: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. Fabro, F. Ocáriz, C. Vansteenkiste, A. Livi: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.ª ed.).
36. María José Pinto Cantista: *Sentido y ser en Merleau Ponty* (agotado).
37. Juan Cruz Cruz: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*. Editado en la Colección NT) (agotado).
38. Tomás Melendo: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. Juan Cruz Cruz: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. Jorge Vicente Arregui: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (3.ª ed.).
42. Alejandro Llano: *Metafísica y lenguaje* (3.ª ed.).
43. Jaime Nubiola: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke (2.ª ed.).
44. Tomás Alvira: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*) (agotado).

45. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (4.ª ed.).
46. Daniel Innerarity: *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)* (agotado).
47. Richard C. Jeffrey: *Lógica formal: Su alcance y sus límites* (2.ª ed.).
48. Juan Cruz Cruz: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. Alfredo Cruz Prados: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.ª ed.).
50. Jesús de Garay: *Los sentidos de la forma en Aristóteles.*
51. Alice Ramos: *«Signum»: De la semiótica universal a la metafísica del signo.*
52. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).(3.ª ed.).
53. María Jesús Soto Bruna: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz.*
54. Rafael Alvira: *Reivindicación de la voluntad.*
55. José María Ortiz Ibarz: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación.*
56. Luis Fernando Múgica: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald.*
57. Víctor Sanz: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez.*
58. Mariano Artigas: *Filosofía de la ciencia experimental* (3.ª ed.).
59. Alfonso García Marqués: *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino).*
60. María Elton Bulnes: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno.*
61. Miquel Bastons: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción.*
62. Leonor Gómez Cabranes: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles.*
63. Amalia Quevedo: *«Ens per accidens». Contingencia y determinación en Aristóteles.*
64. Alejandro Navas: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann.*
65. María Antonia Labrada: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel* (2.ª ed.).
66. Alicia García Navarro: *Psicología del razonamiento.*
67. Patrizia Bonagura: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico educativa de algunas páginas platónicas.*
68. Lourdes Flamarique: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant.*
69. Beatriz Cipriani Thorne: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber.*
70. Carmen Segura: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino.*
71. María García Amilburu: *La existencia en Kierkegaard.*
72. Alejo G. Sison: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas.*
73. José María Aguilar López: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas.*
74. Concepción Naval Durán: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles.*
75. Fernando Haya Segovia: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser.*
76. Mariano Artigas: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.ª ed.).
77. José Miguel Odero: *La fe en Kant.*
78. María del Carmen Dolby Múgica: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín.*
79. Ricardo Yepes Stork: *La doctrina del acto en Aristóteles.*
80. Pablo García Ruiz: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons.*
81. Higinio Marín Pedreño: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura.*
82. Manuel Fontán del Junco: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant.*
83. José Ángel García Cuadrado: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer.*
84. María Pía Chirinos: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano.*
85. Ignacio Miralbell: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo.*
86. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte).
87. Patricia Moya Cañas: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino.*
88. Mariano Artigas: *El desafío de la racionalidad* (2.ª ed.).
89. Nicolás de Cusa: *La visión de Dios* (6.ª ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. Javier Villanueva: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri.*

91. Leonardo Polo: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed.).
92. Juan Fernando Sellés Dauder: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del enten dimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
93. Marina Martínez: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge*.
94. Miguel Pérez de Laborda: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del* Proslogion *de San Anselmo*.
95. Concepción Naval Durán: *Educar ciudadanos. La polémica liberal comunitarista en educa ción* (2.ª ed.).
96. Carmen Innerarity Grau: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*.
97. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*.
98. Jesús García López: *El conocimiento filosófico de Dios*.
99. Juan Cruz Cruz (editor): *Metafísica de la familia* (2.ª ed.).
100. María Jesús Soto Bruna: *La recomposición del espejo. Análisis histórico filosófico de la idea de expresión*.
101. Josep Corcó Juviñá: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*.
102. Jorge Mario Posada: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosó fica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*.
103. Enrique R. Moros Claramunt: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga*.
104. Francisco Conesa: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*.
105. Ana Marta González: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*.
106. María José Franquet: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*.
107. Francisco Javier Pérez Guerrero: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*.
108. Sergio Sánchez Migallón Granados: *La ética de Franz Brentano*.
109. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte).
110. Concepción Naval Durán: *Educación como praxis. Elementos filosófico educativos*.
111. M.ª Elvira Martínez Acuña: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*.
112. Leonardo Polo: *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia* (2. ed.). La prime ra edición fue publicada con el título *Sobre la existencia cristiana*.
113. Leonardo Polo: *La persona humana y su crecimiento* (2.ª ed.).
114. Yolanda Espiña: *La razón musical en Hegel*.
115. Ángel Luis González (editor): *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz* (2.ª ed.).
116. Javier Aranguren Echevarría: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*.
117. Fernando Haya Segovia: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*.
118. Mónica Codina: *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski*.
119. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*.
120. Montserrat Herrero López: *El* nomos *y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt* (2.ª ed.).
121. Leonardo Polo: *Nominalismo, idealismo y realismo* (2.ª ed.).
122. Miguel Alejandro García Jaramillo: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*.
123. Cristóbal Orrego Sánchez: *H.L.A. Hart. Abogado del positivismo jurídico*.
124. Carlos Cardona: *Olvido y memoria del ser*.
125. Carlos Augusto Casanova Guerra: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*.
126. Carlos Rodríguez Lluesma: *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*.
127. Álvaro Pezoa Bissières: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*.
128. Tomás de Aquino: *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas por David Ezequiel Téllez Maqueo.
129. Beatriz Sierra y Arizmendiarrieta: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau*.
130. Enrique R. Moros: *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*.

131. Juan A. García González: *Teoría del conocimiento humano*.
132. José Ignacio Murillo: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*.
133. Ana Marta González: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
134. Pablo Blanco Sarto: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1914 1991)*.
135. María Cerezo: *Lenguaje y lógica en el* Tractatus *de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación*.
136. Mariano Artigas: *Lógica y ética en Karl Popper. (Se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico)* (2.ª ed.).
137. Joaquín Ferrer Arellano: *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y Relación*.
138. María Antonia Labrada: *Estética*.
139. Ricardo Yepes Stork y Javier Aranguren Echevarría: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (6.ª ed./2.ª reimpr.).
140. Ignacio Falgueras Salinas: *Hombre y destino*.
141. Leonardo Polo: *Antropología trascendental*. Tomo I. *La persona humana* (2.ª ed.).
142. Jaime Araos San Martín: *La filosofía aristotélica del lenguaje*.
143. Mariano Artigas: *La mente del universo* (2.ª ed.).
144. Rafael Alvira, Nicolás Grimaldi y Montserrat Herrero (editores): *Sociedad civil. La democracia y su destino* (2.ª ed.).
145. Modesto Santos: *En defensa de la razón. Estudios de ética* (2.ª ed.).
146. Lourdes Flamarique: *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre*.
147. Leonardo Polo: *Hegel y el posthegelianismo* (3.ª ed.).
148. M.ª Alejandra Carrasco Barraza: *Consecuencialismo. Por qué no*.
149. Lídia Figueiredo: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*.
150. Tomás Melendo: *Dignidad humana y bioética*.
151. Josep Ignasi Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval* (3.ª ed.) (agotado).
152. Alfredo Cruz Prados: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (2.ª ed.).
153. Claudia Ruiz Arriola: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre*.
154. Francisco Altarejos Masota y Concepción Naval Durán: *Filosofía de la Educación* (3.ª ed.).
155. Robert Spaemann: *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»* (2.ª ed.).
156. M.ª Socorro Fernández García: *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz* (2.ª ed.).
157. Ignacio Falgueras Salinas: *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*.
158. Javier Aranguren Echevarría: *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*.
159. Santiago Collado: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*.
160. Luis M. Cruz: *Derecho y expectativa. Una interpretación de la teoría jurídica de Jeremy Bentham*.
161. Héctor Esquer Gallardo: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*.
162. Encarna Llamas: *Charles Taylor: una antropología de la identidad*.
163. Ignacio Yarza: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre* Ética a Nicómaco *I*.
164. Julia Urabayen Pérez: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*.
165. Carlos Gustavo Pardo: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*.
166. Salvador Piá Tarazona: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la* Antropología trascendental *de Leonardo Polo*.
167. Fernando Inciarte: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*.
168. F. Javier Vidal López: *Significado, comprensión y realismo*.
169. María de las Mercedes Rovira Reich: *Ortega desde el humanismo clásico*.
170. Juan Andrés Mercado: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*.
171. Raquel Lázaro Cantero: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*.

172. Cruz González Ayesta: *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D.* De Trinitate.
173. Jaime Andrés Williams: *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal.*
174. Luis Xavier López Farjeat: *Teorías aristotélicas del discurso.*
175. Mikel Gotzon Santamaría Garai: *Acción, persona, libertad. Max Scheler Tomás de Aquino.*
176. José Tomás Alvarado Marambio: *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo.*
177. Miguel García Valdecasas: *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno.*
178. Francisco Xavier Miranda: *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel.*
179. Leonardo Polo: *Antropología trascendental.* Tomo II. *La esencia de la persona humana.*
180. Juan Cruz Cruz: *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto.*
181. Fernando Inciarte: *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica.* Edición de Lourdes Flamarique.
182. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV) (2.ª ed.).
183. Juan Fernando Sellés (Ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX* (I) (2.ª ed.).
184. Víctor Sanz Santacruz: *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna* (3.ª ed.).
185. Julia Urabayen: *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología.*
186. Santiago Argüello: *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino.*
187. Leonardo Polo: *Nietzsche como pensador de dualidades.*
188. Patricia Saporiti: *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible.*
189. José María Torralba: *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe.*
190. Cruz González Ayesta: *La verdad como bien según Tomás de Aquino.*
191. Juan Cruz Cruz: *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino.*
192. Alejandro Néstor García Martínez: *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias.*
193. Alejandro G. Vigo: *Estudios aristotélicos* (2.ª ed.).
194. Óscar Jiménez Torres: *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles.*
195. Jesús García López: *Escritos de antropología filosófica.*
196. Claudia Carbonell: *Movimiento y forma en Aristóteles.*
197. Juan Fernando Sellés (Ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX* (II).
198. José Alberto Ross Hernández: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles.*
199. Leonardo Polo: *Persona y libertad.* Edición, introducción y notas de Rafael Corazón.
200. Urbano Ferrer Santos: *La trayectoria fenomenológica de Husserl.*
201. Héctor Zagal: *Ensayos de metafísica, ética y poética. Los argumentos de Aristóteles.*
202. Claudia E. Vanney: *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo.*
203. Leonardo Polo: *El conocimiento del universo físico.*
204. Roberto Eduardo Aras: *El mito en Ortega.*
205. José Luis Fernández Rodríguez: *El Dios de los filósofos modernos. De Descartes a Hume* (2.ª ed.).
206. Enrique R. Moros: *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la* Fides et ratio.
207. Leonardo Polo: *Lecciones de psicología clásica.* Edición y presentación de Juan A. García González y Juan Fernando Sellés.
208. Leonardo Polo: *Curso de psicología general. Lo psíquico. La psicología como ciencia. La índole de las operaciones del viviente.* Edición, presentación y notas de José Ignacio Murillo (2.ª ed.).
209. Rubén Pereda: *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz.*
210. Ana Marta González: *La ética explorada.*
211. Fernando Múgica: *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. El futuro de la democracia.*
212. Francisco Altarejos: *Subjetividad y Educación.*
213. Antoinette Kankindi: *El fundamento ético de la política en Charles Péguy.*
214. Santaigao T. Bellomo: *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor.*
215. Leonardo Polo: *La esencia del hombre.* Edición y estudio introductorio de Genara Castillo.

216. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ (ED.): *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la* Teodicea *de Leibniz.*
217. AGUSTÍN ECHAVARRÍA: *Metafísica leibniziana de la permisión del mal.*
218. ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO: *Espíritu, inteligencia y forma. El pensamiento filosófico de Eugenio d'Ors.*
219. ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO: *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset.*
220. LEONARDO POLO: *Filosofía y economía.* Edición e introducción de Juan Fernando Sellés.
221. LEONARDO POLO: *Historia de filosofía moderna y contemporánea.* Edición y prólogo de Juan A. García González.
222. CARMEN MONASTERIO: *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma.*
223. ALEJANDRO G. VIGO: *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología.*
224. MANUEL CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI: *Hedoné. Aristóteles y el placer.*
225. LEONARDO POLO: *Epistemología, creación y divinidad.*
226. MONTSERRAT HERRERO, ALFREDO CRUZ PRADOS, RAQUEL LÁZARO Y ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO (EDS.): *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira.*
227. JUAN FERNANDO SELLÉS: *La antropología de Kierkegaard.*

COLECCIÓN INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. TOMÁS ALVIRA, LUIS CLAVELL, TOMÁS MELENDO: *Metafísica* (8.ª ed.).
2. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Lógica* (7.ª ed.).
4. ALEJANDRO LLANO: *Gnoseología* (7.ª ed.).
5. IÑAKI YARZA: *Historia de la Filosofía Antigua* (6.ª ed.).
6. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la Naturaleza* (5.ª ed./1.ª reimpr.).
7. TOMÁS MELENDO: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed./1.ª reimpr.).
9. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Teología Natural* (6.ª ed.).
10. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.ª ed./2.ª reimpr.).
11. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética general* (6.ª ed.).
13. JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la historia* (3.ª ed.).
15. GABRIEL CHALMETA: *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía* (4.ª ed.).
16. JOSÉ PÉREZ ADÁN: *Sociología. Concepto y usos.*
17. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias.*
18. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia* (3.ª ed.).
19. JOSEP IGNASI SARANYANA: *Breve historia de la Filosofía Medieval* (2.ª ed.).
20. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (5.ª ed./1.ª reimpr.).
21. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Filosofía del Conocimiento.*
22. MARIANO ARTIGAS: *Ciencia, razón y fe* (2.ª ed.).
23. J. LUIS FERNÁNDEZ Y M.ª JESÚS SOTO: *Historia de la Filosofía Moderna* (2.ª ed.).
24. MARIANO ARTIGAS: *Las fronteras del evolucionismo.*
25. IGNACIO YARZA: *Introducción a la estética* (2.ª ed.).
26. GLORIA MARÍA TOMÁS: *Cuestiones actuales de Bioética* (2.ª ed.).
27. ANTONIO MALO PÉ: *Introducción a la psicología.*
28. JOSÉ MORALES: *Filosofía de la Religión* (2.ª ed.).
29. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Filosofía Política.*
30. RICARDO F. CRESPO: *Filosofía de la Economía.*